

شرح کتاب القیسات فی د اماماد



تألیف

أحمد بن زین العابد بن العلوی
(میر سید احمد علوی)

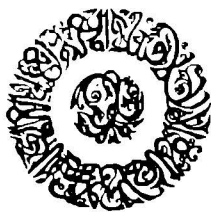
تحقیق

حامد باجی شستهای

بأمانة فارسی و انگلیسی
دکتر مهتری محقق

تهران ۱۳۷۶

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



مؤسسة بين المللی اندیشه و تمدن اسلامی
کوالا لامپور - مالزی



مؤسسة مطالعات اسلامی
دانشگاه تهران - ایران

از دایرة المعارف ابن سینا

شرح کتاب القبسات میرداماد

۱۳۷۶

تألیف

احمد بن زین العابدین العلوی
(میر سیّد احمد علوی)

تحقیق

حامد ناجی اصفهانی

با مقدّمه فارسی و انگلیسی
دکتر مهدی محقق

شبکه کتب الشیعة



shiabooks.net
رابطہ بدیل < mktba.net

تهران ۱۳۷۶

مجموعه اندیشه اسلامی
(الفکر الاسلامی)

۱۱

متون و مقالات تحقیقی و ترجمه

انتشارات

مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران

و

مؤسسه بین المللی اندیشه و تمدن اسلامی مالزی (ایستاک)
کوالا لامپور - مالزی

زیر نظر

دکتر سید محمد نقیب العطاس
مؤسس و مدیر
(ایستاک)

دکتر مهدی محقق
مدیر مؤسسه مطالعات اسلامی
دانشگاه تهران

۲۲۰۰ نسخه از چاپ اول شرح کتاب القسات میرداماد از میر سید احمد علوی
با همکاری دفتر نشر میراث مکتوب و حمایت وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی
در چاپخانه دانشگاه تهران چاپ شد
حروفچینی، نمونه خوانی و صفحه آرایی: دفتر نشر میراث مکتوب
چاپ مجدد و ترجمه و اقتباس از این کتاب منوط به اجازه کتبی مؤسسه مطالعات اسلامی است.
شابک ۹۶۴-۵۵۵۲-۰۵-۲

نشانی مؤسسه مطالعات اسلامی: تهران، صندوق پستی ۱۳۳-۱۳۱۴۵

بها: ۳۰۰۰ تومان

مجموعه اندیشه اسلامی (الفکر الاسلامی)

زیر نظر

دکتر سید محمد نقیب العطاس

دکتر مهدی محقق

۱. الشکوک علی جالینوس محمد بن زکریای رازی، با مقدمه فارسی و عربی و انگلیسی، به اهتمام دکتر مهدی محقق، تهران ۱۳۷۲ هـ ش / ۱۴۱۳ هـ ق.
۲. بیان الحق بضمان الصدق (العلم الالهی)، ابوالعباس فضل بن محمد اللوکر، با مقدمه عربی، به اهتمام دکتر ابراهیم دیباجی، تهران ۱۳۷۱ هـ ش / ۱۴۱۴ هـ ق.
۳. الأسئلة و الاجوبة، پرسش‌های ابوریحان بیرونی و پاسخ‌های ابن سینا، به انضمام پاسخ‌های مجدد ابوریحان و دفاع ابو سعید فقیه معصومی از ابن سینا، به اهتمام دکتر مهدی محقق و دکتر سید حسین نصر، کوالالامپور ۱۳۷۴ هـ ش / ۱۴۱۶ هـ ق.
۴. درآمدی بر جهان‌شناسی اسلامی، دکتر سید محمد نقیب العطاس، ترجمه فارسی از محمد حسین ساکت و حسن میان‌داری و منصوره کاویانی. (شیوا) و محمد رضا جوزی، با مقدمه دکتر مهدی محقق در شرح حال نویسنده، تهران ۱۳۷۴ هـ ش / ۱۴۱۶ هـ ق.
۵. جراحی و ابزارهای آن، ابوالقاسم خلف بن عباس زهراوی، ترجمه فارسی بخش سی‌ام کتاب‌التصریف لمن عجز عن التألیف، به اهتمام استاد احمد آرام و دکتر مهدی محقق، تهران ۱۳۷۴ هـ ش / ۱۴۱۶ هـ ق.
۶. اسلام و دنیویگری (سکولاریسم)، دکتر سید محمد نقیب العطاس، ترجمه فارسی از احمد آرام با مقدمه دکتر مهدی محقق در شرح حال نویسنده، تهران ۱۳۷۵ هـ ش / ۱۴۱۷ هـ ق.
۷. مراتب و درجات وجود دکتر سید محمد نقیب العطاس، ترجمه فارسی از دکتر سید جلال‌الدین مجتبوی، با مقدمه دکتر مهدی محقق در شرح حال نویسنده، تهران ۱۳۷۵ هـ

ش/ ۱۴۱۷ ه.ق.

۸. طب الفقراء و المساكين، ابن جزّار قیروانی، باهتمام دكتر وجیهه كاظم آل طعمه، با مقدمه فارسی و انگلیسی از دكتر مهدی محقق، تهران ۱۳۷۵ ه.ش / ۱۴۱۷ ه.ق.
۹. چهارمین بیست گفتار در مباحث علمی و ادبی و فلسفی و کلامی، دكتر مهدی محقق، بانضمام کارنامه علمی نویسنده در نمودار زمانی، تهران ۱۳۷۶ ه.ش / ۱۴۱۷ ه.ق.
۱۰. کتاب المناهج في المنطق، صائِن الدین ابن ترکه اصفهانی، با مقدمه فارسی و عربی، باهتمام دكتر ابراهیم دیباجی، تهران ۱۳۷۶ ه.ش / ۱۴۱۸ ه.ق.
۱۱. شرح کتاب القبسات میرداماد، احمد بن زین العابدین العلوی معروف به میرسید احمد علوی، باهتمام حامد ناجی اصفهانی، با مقدمه فارسی و انگلیسی از دكتر مهدی محقق، تهران ۱۳۷۶ ه.ش / ۱۴۱۸ ه.ق.

پیشگفتار

مؤسسه بین‌المللی اندیشه و تمدن اسلامی (ایستاک)^۱ رسماً در سال ۱۹۹۱ افتتاح شد. مهمترین اهداف این مؤسسه عبارت است از:

تشخیص دادن و روشن گردانیدن و استوار ساختن مسائل علمی و معرفتی که مسلمانان در این روزگار با آن روبرو هستند؛ آماده ساختن پاسخی اسلامی به کوششهای معنوی و فرهنگی دنیای جدید و مکتبهای گوناگون فکری و دینی و عقیدتی؛ تبیین فلسفه‌ای اسلامی درباره آموزش و پرورش، شامل تعریف و اغراض و اهداف اسلامی برای صورت‌بندی فلسفه‌ای اسلامی برای علم؛ تحقیق درباره معنی و فلسفه هنر و معماری اسلامی و آماده ساختن وسایل راهنمایی برای اسلامی ساختن هنرها و آموزشهای هنری؛ منتشر کردن نتیجه پژوهشها و مطالعات گاه‌به‌گاه برای پخش آنها در کشورهای اسلامی؛ تأسیس کتابخانه‌ای عالی شامل آثار سنتهای دینی و معنوی تمدنهای اسلامی و مغرب زمین همچون وسیله‌ای برای تحقق اغراض و اهداف یاد شده.

بخش مهمی از اهداف یاد شده تاکنون در مرحله‌های گوناگون آن به انجام رسیده است. مؤسسه هم اکنون فعالیت خود را به عنوان یک نهاد بین‌المللی آموزش عالی، که در آن دانشمندان و دانشجویان به پژوهش و مطالعه در الهیات و فلسفه و علوم ما بعد الطبیعه و علوم محضه اسلامی و تمدن و زبانها و بررسی تطبیقی اندیشه‌ها و مذاهب

۱. ایستاک (ISTAC) مخفف عنوان مؤسسه است:

اشتغال دارند، آغاز کرده و کتابخانه معتبری را که نشان دهنده رشته‌های مربوط به اغراض و اهداف مؤسسه است فراهم آورده است.

برای اینکه از گذشته درس بگیریم و بتوانیم خود را از نظر روحی و فکری برای آینده مجهز کنیم باید به آثار بزرگان اندیشه‌های دینی و فکری اسلام، که بر پایه‌های مقدس قرآن کریم و سنت پیامبر اکرم (ص) نهاده شده، باز گردیم. برای این منظور یکی از وسایل اصلی برای رسیدن به اغراض و اهداف مؤسسه نشر آثار عمده دانشمندان مسلمان نامدار گذشته است همراه با تحقیق انتقادی متون آن آثار تا بتوان چهره‌های درخشانی را که نماینده اندیشه و سنت‌های اسلامی گذشته‌اند به نسل‌های حاضر و آینده معرفی کرد. در دسترس نهادن چنین منابعی اساس ترقی و تعالی زندگی مادی و معنوی امت مسلمان را فراهم می‌آورد.

از جمله کوشش‌های ما برای رسیدن به این منظور، مؤسسه مجموعه انتشاراتی را با عنوان «اندیشه اسلامی»^{*} بنیان نهاده است که به ترجمه و بررسی‌های انتقادی متون اسلامی در موضوعات کلام و فلسفه و علوم مابعد الطبیعه و علوم محضه اسلامی اختصاص دارد. این مجموعه تحت نظارت و اشراف من با همکاری مدبرانه پروفیسور مهدی محقق، استاد ممتاز فلسفه اسلامی در مؤسسه بین‌المللی اندیشه و تمدن اسلامی، قرار دارد.

ما بسیار شادمانیم که به آگاهی خوانندگان ارجمند برسانیم که تاکنون ده مجلد از این مجموعه منتشر شده است و کتاب حاضر یعنی شرح کتاب القسات میرداماد از میر سید احمد علوی عاملی یازدهمین مجلد از این مجموعه است.

از خداوند تبارک و تعالی طلب توفیق در این کار خطیر می‌کنیم و از دانشمندان و اسلام شناسان درخواست یاری در این امر مهم و ارزنده داریم.

پروفیسور دکتر سید محمد نقیب العطاس

مؤسس و مدیر و صاحب کرسی غزالی در

مؤسسه بین‌المللی اندیشه و تمدن اسلامی (ایستاک)

تقديم به :

حكيم فرزانه و زاهد و ارسته حضرت استاد
احمد روحاني (شيخ الاسلام) مدّ ظلّه الوارف

حامد ناجي اصفهاني

فهرست مطالب

۱	سرآغاز: مهدی محقق
۱۵	مقدمه المصحح العربية
۲۱	مقدمه مصحح
۲۵	قبسات
۲۶	شروح و حواشی
۲۶	الف: شروح
۲۶	ب: حواشی
۲۹	گفتاری کوتاه در حدوث دهری
۳۲	بخش اول: معنی حدوث دهری
۳۵	بخش دوم: تحلیل حدوث دهری
۴۷	بخش سوم: چند اشکال بر حدوث دهری
۶۰	زندگانی میر سید احمد علوی
۶۱	اساتید
۶۲	در گذشت
۶۲	اجازه‌های مؤلف
۶۲	اجازه اول
۶۴	اجازه دوم
۶۶	صورت اجازه شیخ بهایی
۶۷	تألیفات
۷۲	شرح القبسات

شیوه تحقیق	۷۵
نمونه‌ای از نسخه‌های مأخذ تصحیح	۷۹

* * *

شرح القبسات	۸۵
الديباجة	۸۷
القبس الأول	۹۳
القبس الثاني	۱۸۷
القبس الثالث	۲۶۳
القبس الرابع	۳۱۵
القبس الخامس	۳۴۱
القبس السادس	۴۰۵
القبس السابع	۴۹۱
القبس الثامن	۵۴۷
القبس التاسع	۶۰۳
القبس العاشر	۶۶۹

الفهارس	۷۰۷
الفهرس التفصیلی للقبسات	۷۰۹
فهرس الآیات	۷۲۷
فهرس الروایات	۷۳۱
فهرس الأشعار	۷۳۲
فهرس الأعلام و الفرق	۷۳۵
فهرس الكتب و الرسائل	۷۴۱
مصادر التحقيق	۷۴۵

سرآغاز

ای نام تو بهترین سرآغاز بی نام تو نامه کی کنم باز
یکی از بدبختی‌هایی که در چند قرن اخیر گریبانگیر جهان اسلامی گردید این بود که مسلمانان میراث علمی خود را که در بردارنده فرهنگ توانا و توانمند آنان بود بباد فراموشی و نسیان سپردند نسوا الله فانسا هم انفسهم^۱ و این درست مقارن با زمانی بود که غربیان پی به ارزش آن میراث بردند و به تحقیق و جستجو و بررسی و نشر و بهره‌برداری از آن پرداختند و در نتیجه مسلمانان را خلع سلاح و نیازمند خود گردانیدند. توماس ارپنیوس کشیش مسیحی استاد کرسی درس عربی و عبری دانشگاه لیدن هلند در نخستین روز تدریس درس عربی خود در پنجم نوامبر ۱۶۲۰ پس از ذکر فصل مشبعی از اهمیت و ارزش آثار علمی دانشمندان اسلامی و فوائد مادی و معنوی که مترتب بر آن آثار گرانبها است تلویحا خاطر نشان می‌سازد که بی‌توجهی مسلمانان به ذخائر ارزشمند علمی و فرهنگی خود فرصت مناسبی است که جوانان دانش‌پژوه اروپا بتوانند این ذخائر را از گوشه‌های فراموشی کتابخانه‌های بلاد اسلامی بیرون آورند و مورد تحقیق و بررسی قرار دهند و از منافع آن برخوردار گردند^۲ و از همین جهت است که ما می‌بینیم که آثار علمی مسلمانان خاصه پزشکی و داروشناسی و ریاضیات و نجوم و تاریخ و

۱. سورة الحشر ۱۹/۵۹

۲. خطابه توماس ارپنیوس (۱۶۲۴-۱۵۸۴) درباره ارزش زبان عربی ترجمه شده از لاتینی به انگلیسی بوسیله ربرت جونز، مجله نسخه‌های خطی خاورمیانه جلد ۱ (لیدن ۱۹۸۶ م.)، ص ۲۵-۱۵

جغرافیا نخست بوسیله خاورشناسان و دانشمندان اروپائی شناسائی و مورد تصحیح و مقابله و تحقیق و بهره‌برداری قرار گرفت. این بی‌توجهی و بی‌اعتنائی مستمر نسبت به آثار بزرگان شیعه که پایه‌گذاران کاخ اندیشه و تفکر در کشور ما بودند تسری پیدا کرد که تا هم اکنون ادامه دارد مثلاً همین میرداماد که زمانی آثار او همچون قسبات و افق‌المبین تا قلب شبه قاره هند پیش رفت چنانکه طلاب و دانشجویان هندی را شیفته و فریفته خود ساخت تا آن اندازه که یکی از استادان آنان می‌گوید: «فحسبوا مصنفاته (میرداماد) فی اعلی مقام بین ما صنف الاقوام و تخیلوا ان منزلتها فوق ما اتی به اولوالافهام»^۳ مورد احترام دانشمندان غربی قرار می‌گیرد و مقالات متعددی درباره تحلیل و بررسی اندیشه‌های علمی او به عنوان «مؤسس مکتب الهی اصفهان» نوشته می‌شود ولی وقتی که پیشنهاد می‌شود که مجلس علمی در همان شهر اصفهان بوسیله دانشگاه برای میرداماد برگزار شود تا نسل جوان آن دیار پی به ارزش و اهمیت مقام علمی او و مزایای مکتب الهی اصفهان ببرند با بهانه‌های مختلف رد می‌شود و این در حالی است که درباره موضوعاتی همچون زنبور عسل و زیتون و زرشک و پسته به آسانی سمینارهای متعدد برقرار می‌گردد و آن وقت فریاد ما به آسمان بلند است که فرهنگ غرب جامعه ما را تهدید می‌کند در صورتی که ما با بی‌توجهی به فرهنگ غنی خود زمینه را برای پذیرش ابعاد منفی فرهنگ غرب آماده می‌سازیم.

دیو پیش تست پیدا زو حذر بایدت کرد

چند می نالی چو دیوانه زد یو ناپدید^۴

راقم این سطور از دیرباز معتقد بود که متون علوم اسلامی باید با اسلوبی علمی به جهان علم بویژه نسل جدید از طلاب و دانشجویان معرفی گردد و خود با نشر کتاب وجوه قرآن حبشی تفلیسی و لسان‌التزئیل (فرهنگ واژه‌های قرآن به زبان فارسی) آغازگر این امر مهم گردید^۵ و پس از آن همت خود را بر احیاء آثار فلسفی و کلامی و سایر علوم

۳. مقدمه نسخه خطی شرح تجرید شماره ۷۶۸۶ موسسه تحقیقات اسلامی اسلام آباد پاکستان

۴. دیوان ناصر خسرو، (چاپ مینوی و محقق تهران ۱۳۵۳ ه.ش)، ص ۵۲

۵. وجوه قرآن در سال ۱۳۴۰ ه.ش با سرمایه استاد دکتر بحیی مهدوی بوسیله دانشگاه تهران منتشر گردید و سپس چاپهای متعددی از آن صورت گرفت که آخرین آن در سال ۱۳۷۱ ه.ش بوده است. لسان‌التزئیل در سال

اسلامی معطوف ساخت ولی همان بی توجهی و بی اعتنایی به میراث علمی که پیش ازین از آن سخن رفت او را از این مأمول بازمی داشت تا آنکه او در سال ۱۳۴۴ برای تدریس به دانشگاه مک گیل کانادا دعوت شد و این فرصت پیش آمد تا آنچه را که انجام آن در ایران دشوار می نمود با استفاده از موقعیت و نفوذ علمی که در آنجا بدست آورده بود در آنجا تحقق بخشد:

و فی الارض منائی للکریم عن الادی و فیها لمن خاف القلی متعزل^۶
 او مجموعه ای را تحت عنوان «دانش ایرانی» که اقتباس از تعبیر «حکمة الفرس» یا حکمت خسروانی شیخ شهاب الدین سهروردی است بنیان نهاد که هدف آن نشر آثار دانشمندان بزرگ اسلامی-ایرانی و سهم آنان در گسترش علم و معرفت در سطح جهانی بود. این مجموعه که با نشر شرح غرر الفرائد (شرح منظومه حکمت) حاج ملاهادی سبزواری و ترجمه انگلیسی آن^۷ آغاز گردید مورد توجه دانشگاهها و مراکز مهم ایران شناسی و اسلام شناسی قرار گرفت و تعداد مجلدات آن روز بروز افزون گشت.

آنان که وجودشان موجب خاموش گشتن چراغ علم و معرفت در مراکز علمی است ما را بر این هدف تشنیع کردند و با طرق مختلف مانع از ادامه این حرکت شدند ولی خوشبختانه حمایت و همراهی بسیاری از اهل فضل و تقوی ما را بر ادامه راهی که در پیش گرفته بودیم تشویق کرد چنانکه ما مجموعه دیگری تحت عنوان «تاریخ علوم در اسلام» بنیان نهادیم که مجموعه نخستین اختصاص به فلسفه و کلام و منطق و عرفان و اصول فقه داشت و مجموعه دوم خاص پزشکی و داروشناسی و دامپزشکی و کشاورزی در اسلام بود و هم اکنون در مراکز علمی جهان این دو مجموعه از بهترین مجموعه هایی بشمار می آید که موجب معرفی و نشر فرهنگ غنی و توانگر اسلامی-ایرانی در جهان

→ ۱۳۴۴ هـ ش بوسیله بنگاه نشر و ترجمه کتاب منتشر شد و آخرین چاپ آن در سال ۱۳۶۲ هـ ش بوسیله موسسه انتشارات علمی و فرهنگی صورت پذیرفت.

۶. اعجب العجب فی شرح لامیه العرب، جارا لله زمحشری (بیروت دارالوراقة ۱۳۹۲ هـ ق)، ص ۱۸. لامیه العرب از شنفری شاعر عرب است.

۷. شرح غرر الفوائد (باهتمام ت. ایزوتسو و م. محقق) در سال ۱۳۴۸ هـ ش در تهران و ترجمه انگلیسی آن بوسیله نامبردگان در سال ۱۹۷۷ م در نیویورک منتشر گردید و سپس چاپهای متعددی از هر دو کتاب در تهران صورت گرفت.

شده است. در جریان همین هدف یاد شده نگارنده در سال ۱۳۵۶ هجری شمسی موفق گردید کتاب قبسات میرداماد را با همکاری پروفسور توشی هیکو ایزوتسو و دکتر سید علی موسوی بهبهانی و دکتر ابراهیم دیباجی به صورت مطلوب و عالمانه به عنوان هفتمین مجلد از سلسله دانش ایرانی در جزو انتشارات موسسه مطالعات اسلامی منتشر سازد در حالی که پیش از آن فقط چاپ سنگی کتاب وجود داشت که فاقد مقدمه و فهرس و واجد اغلاط چاپی و غیر چاپی فراوان بود. چاپ ما که مصدر و موشح به مقدمه انگلیسی همکار از دست رفته ام پروفسور ایزوتسو درباره فلسفه میرداماد بود به سرعت از دروازه های مرز و بوم ما بیرون رفت و نام میرداماد زینت بخش فرهنگ نامه ها و دائرة المعارف های جهان گردید و مقالات متعددی در مجلات علمی غرب بر اساس این چاپ درباره آن نگاشته شد که از میان آنها می توان از مقاله دانشمند فقید پروفسور فضل الرحمن استاد دانشگاه شیکاگو تحت عنوان: مفهوم حدوث دهری میرداماد نام برد.^۸ مقاله ایزوتسو و مقاله فضل الرحمن بوسیله دوستان دانشمندم آقایان بهاء الدین خرمشاهی و کامران فانی به زبان فارسی ترجمه و در چاپهای دوم و سوم کتاب قبسات که بوسیله دانشگاه تهران انجام شد منتشر گردید. در پیشگفتار چاپ دوم که در سال ۱۳۶۷ صورت گرفت نگارنده یادآور گردیده بود که او می خواسته در چاپ دوم متن کتاب را همراه با منتخباتی از شروح و حواشی قبسات از جمله شرح سید احمد علوی عاملی و شرح محمد بن علی رضا بن آقاجانی بیاورد و نسخه بدلهای کتاب را نیز بر آن بیفزاید ولی بقول معروف «عوائق زمان و مصادمات دهر خوآن» از یکسوی و یک تنه بودن او در این میدان که «اذا عظم المطلوب قلّ المساعد» از سوی دیگر انجام این امر را به تعویق انداخت و کم یابی کاغذ و کاستی امکانات مادی موسسه نیز «ضغث علی ابالة» گردید از این روی نشر شروح و حواشی و نسخه بدلهای این کتاب شریف را به فرصتی دیگر موکول کرد.^۹

خوشبختانه در پنج سال گذشته که او سالی سه ماه در مؤسسه بین المللی اندیشه و تمدن اسلامی مالزی تدریس کرد توجه و عنایت اولیای آن موسسه را به فرهنگ پر توان

۸. این مقاله در سال ۱۹۸۰ م. در مجله مطالعات خاور نزدیک جلد ۳۹ شماره ۲ بوسیله دانشگاه شیکاگو منتشر

گردید. ۹. پیشگفتار چاپ دوم قبسات، مهدی محقق (تهران ۱۳۶۷ ه. ش)، ص ۵

اسلامی - ایرانی جلب نمود و با مساعدت آنان مجموعه‌ای را تحت عنوان «اندیشه اسلامی» بنیان نهاد که نشر این کتاب یازدهمین مجلد از آن مجموعه است و این گشایش مصادف گردید با توجه و عنایت مدیریت کنونی دانشگاه تهران که در سال ۱۳۷۴ محل مناسبی در اختیار موسسه گذاشت که بدین وسیله منابع و مأخذ تحقیق که در جاهای مختلف پراکنده گردیده بود در یک جا متمرکز گردید.^{۱۰} از این روی وقتی که فاضل محترم جوان آقای حامد ناجی اصفهانی به من اطلاع داد که او موفق شده است شرح قبسات میر سید احمد علوی را تصحیح و برای چاپ آماده سازد و دفتر نشر میراث مکتوب نیز او را در فراهم آوردن مقدمات آن یاری کرده است من این بشارت را به فال نیک گرفتم که:

بشری فقد انجز الاقبال ما وعدا و کوکب المجد فی افق العلی صعدا^{۱۱}
و آمادگی موسسه را در نشر آن در مجموعه «اندیشه اسلامی» اعلام داشتم چه آنکه نشر این کتاب آرزوی دیرینه او را تحقق می‌بخشید. در این جا بر ذمه خود می‌دانم که از کوشش و زحمات پروفیسور فقید هانری کربن و استاد سید جلال‌الدین آشتیانی - بقیة الماضین و ثمال الباقین - که برای نخستین بار ارزش علمی این کتاب را با نقل بخشی از آن در کتاب نفیس منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران^{۱۲} باهل علم عرضه داشتند قدردانی کند و به فضل تقدّم و تقدّم فضل آن دو دانشمند بزرگ اعتراف نماید بقول شاعر:

فلو قبل مبکاها بکیت صباة بسعدی شفیت النفس قبل التندّم
و لکن بکت قبلی فهیج لی البکا بکاها فقلت: «الفضل للمتقدّم»^{۱۳}
از شرح حال و زندگی میر سید احمد علوی اطلاعات روشنی در دست نیست مصحح محترم این کتاب بر اساس منابع موجود شرح حالی از او آورده‌اند ولی پیش از

۱۰. مؤسسه مطالعات دانشگاه تهران - دانشگاه مک گیل، تهران خیابان انقلاب، میان رازی و خارک، شماره ۱۰۷۶ طبقه هفتم.

۱۱. از ابو محمد خازن در تهیت صاحب بن عبّاد به جهت ولادت نوزاد و از شواهد کتاب مختصر و مطول سعد الدین تفتازانی در صنعت براعت استهلال، انوار الربیع فی علم البدیع، السید علی صدر الدین بن معصوم المدنی (نجف اشرف ۱۳۸۸ هـ ق / ۱۹۶۸ م)، ج ۱، ص ۵۷

۱۲. جلد ۲ صفحه ۵ تا ۱۱۷ (تهران ۱۳۵۴ هـ ش / ۱۹۷۵ م). تحت عنوان: حکیم فاضل سید احمد علوی عاملی اصفهانی (زنده در سال ۱۰۴۶ هـ ق). ۱۳. مقامات حریری (قاهره ۱۳۴۸ هـ ق / ۱۹۲۹ م)، ص ۸

این دانشمند محترم سید محمد علی روضاتی در فهرست کتب خطی کتابخانه‌های اصفهان اطلاعات گرانبهایی درباره‌ی خاندان او و فرزندش عبدالحسیب و فرزندش میر محمد اشرف مولف علاقه‌التجريد در ذیل آن کتاب و درباره‌ی خود او و آثارش در ذیل لوامع ربانی باهل علم تقدیم داشته‌اند^{۱۴} و نیز دانشمند محترم حجة الاسلام آقای رسول جعفریان در مقاله خود تحت عنوان ادبیات ضد مسیحی در دوران صفوی که در ضمن کتاب مقالات تاریخی آورده شده منابع موجود درباره شرح احوال و آثار و افکار این حکیم بزرگ را یادآور شده‌اند^{۱۵}. ارباب تراجم همگی بر فضل و زهد و قدرت او در علم کلام و مناظره اتفاق دارند^{۱۶} و اجازاتی که از استادان خود میرداماد و شیخ بهائی دریافت داشته نشانه احترام و افری است که آنان نسبت به شاگرد خود داشته‌اند و تعبیر «فهو من جبال العلم»^{۱۷} الحق شایسته و سزاوار آن حکیم توانا است. او که پسر خاله و داماد میرداماد بوده بیش از هر کس با و نزدیکی داشته و از افکار و اندیشه‌های او بهره‌مند شده است و از همین روی در کتاب حاضر می‌گوید: روزگار درازی از آتش قیسات صحبت او و از جذوات ملازمت او برخوردار بودم و در خطاب با «العلماء القدیسون» می‌گوید من هم همچون استادم شهاب قیسی را بشما تقدیم می‌دارم که از روشنی و گرمی آن بهره‌مند شوید.

فیض روح القدس از باز مدد فرماید

دیگران هم بکنند آنچه مسیحا می‌کرد^{۱۸}

سید احمد در این کتاب همان روش استاد خود میرداماد را دنبال می‌کند و در طرح حدوث دهری از آراء شیخین یعنی فارابی و ابن سینا استمداد می‌جوید و جای جای به کتاب التحصیل^{۱۹} تلمیذ ابن سینا یعنی بهمنیار بن مرزبان و کتاب شاگرد بهمنیار یعنی بیان

۱۴. فهرست کتب خطی کتابخانه‌های اصفهان، سید محمد علی روضاتی، اصفهان ۱۳۴۱ هـ ش / ۱۳۸۲ ق هـ)، ج ۱ ص ۱۵۱ و ۱۶۹

۱۵. مقالات تاریخی، رسول جعفریان (قم ۱۳۷۵ هـ ش / ۱۴۱۷ ق هـ)، ص ۲۲۰

۱۶. ریاض العلماء، (قم ۱۴۰۱ ق هـ)، ج ۱ ص ۳۹. امل الآمل، شیخ حر عاملی (نجف ۱۳۸۵ ق هـ)، ج ۱ ص ۳۳

۱۷. تكملة امل الآمل، سید حسن صدر (قم ۱۴۰۶ ق هـ)، ص ۶۹

۱۸. شرح کتاب القیسات، میر سید احمد عنری (تهران ۱۳۷۶)، ص ۸۸

۱۹. این کتاب بوسیله مرحوم شهید مرتضی مطهری تصحیح و با تعلیقات در سال ۱۳۴۹ هـ ش بوسیله دانشگاه

الحق بضمان الصدق^{۲۰} ابوالعباس لوکری ارجاع می‌دهد. او حدوث را به سه نوع تقسیم می‌کند: اول اینکه وجود مسبوق به عدم محض (= لیس مطلق) باشد در مرتبه ذات و به نحو مسبوقیت ذاتی نه مسبوقیت انفکاک و این را حدوث ذاتی گویند. دوم اینکه بعد از عدم زمانی باشد به نحو بعدیت متکمم انفکاک و آن را حدوث زمانی گویند. سوم اینکه وجود بعد از عدم صریح باشد به نحو بعدیت متکمم غیر انفکاک و این را حدوث دهری گویند و در پایان این تقسیم نتیجه می‌گیرد که حدوث زمانی و حدوث دهری بر حسب معنی و مفهوم مختلف ولی بر حسب تحقق وجودی متلازم‌اند^{۲۱}. او احترام فراوانی برای ابن سینا قائل است و دیگران را در برابر او در مرتبه فروتری قرار می‌دهد^{۲۲} و در موارد متعددی به کتاب مفتاح الشفاء و العروة الوثقی که شرح کتاب الشفای ابن سیناست ارجاع می‌دهد^{۲۳}. و در مورد فخرالدین رازی برخلاف استاد خود میرداماد که او را «امام المتشککین» و «امام المتشکک المشکک» می‌خواند از او به عنوان «الامام الرازی» و «الفاضل الرازی» یاد می‌کند.^{۲۴}

او در بیان و شرح الفاظ به روش معمول زمان خود تفسیر برآی نمی‌کند بلکه همیشه گفتار خود را به آنچه که ائمه لغت آورده‌اند مستند می‌سازد و از میان آنان بیشتر به قاموس فیروزآبادی و نهاییه ابن اثیر و اساس اللغة زمحشری و مجمل اللغة ابن فارس ارجاع می‌دهد هرچند در برخی از موارد در شرح برخی از کلمات غیر عربی وجه اشتقاق عربی را می‌جوید^{۲۵} و اینگونه مسامحات در ضبط برخی از نامهای غیر عربی نیز

→ تهران چاپ شده است و ترجمه‌ای کهن از این کتاب تحت عنوان جام جهان نمای بوسیله مرحوم محمد تقی دانش پژوه و استاد شیخ عبد الله نورانی تصحیح و بوسیله موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران - دانشگاه مک گیل در سال ۱۳۶۲ هـ ش منتشر شده است.

۲۰. این کتاب بوسیله دکتر ابراهیم دیباجی تصحیح و در سال ۱۳۷۳ هـ ش بوسیله موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران با همکاری موسسه بین المللی اندیشه و تمدن اسلامی مالزی چاپ شده است.

۲۱. شرح کتاب القبسات ص ۹۴ ۲۲. ماخذ پیشین، ص ۱۱۷

۲۳. ماخذ پیشین، ص ۱۱۴ و ۲۳۲ ۲۴. ماخذ پیشین، ص ۲۲۶ و ۴۱۱

۲۵. مانند توضیحاتی که درباره لغت «مبهر» در ص ۱۲۸ داده و ریشه آن را در عربی جستجو کرده است در حالی که این کلمه سریانی است *mêmra* که دزی آن را در متمم فرهنگنامه‌های عربی (پاریس ۱۹۲۷)، ج ۲ ص ۶۳۱ ذکر کرده است.

مشاهده می شود مانند «آغاثادیون» و «انکسیمایس».^{۲۶} او هم مانند میرداماد که از افلاطون به عنوان: «افلاطون الشریف» و «افلاطون الالهی» و از ارسطو به عنوان: «معلم المشائین» و «مفید الصناعة»^{۲۷} یاد می کند احترام فراوانی برای آن دو قائل است و در موارد استشهدا بگفته آنان به مقایسه اندیشه های آن دو حکیم نیز می پردازد^{۲۸} و هنگامی که میرداماد اشاره به افلاطون الهی و شش تن پیش از او می کند (= السّنة السابقون) سید احمد نام آن شش تن را بدین ترتیب یاد می کند: فیثاغورس، انبازقلس، انکسیمایس، ثالس، آغاثادیون، هرمس^{۲۹} و او هم این فیلسوفان را از آن جهت شایسته لقب «حکیم»^{۳۰} می داند که علمشان به سرچشمه علم انبیا پیوسته می گردد و این همان است که ابوالحسن عامری نیشابوری^{۳۱} در کتاب الامد علی الابد^{۳۲} خود به تفصیل بیان داشته است^{۳۳} و از همین جهت جالینوس را شایسته لقب «فیلسوف» نمی داند زیرا که جالینوس در مورد حدوث و قدم عالم به جهت تکافؤ ادله «به قول ابن سینا تقاوم ادله» موضع «توقّف» را برگزیده است و در بستر مرگ به برخی از شاگردان خود گفته است که این را از من یادداشت کنید که من در طول عمر خود نفهمیدم که عالم قدیم است یا محدث؟ و نفس ناطقه دارای مزاج است یا نه؟ و وقتی از پادشاه زمان خود خواهش کرد که لقب «فیلسوف» را باو بدهد برخی از نزدیکانش او را سرزنش کردند. سید احمد در ادامه این سخن می گوید: جالینوس با این عمل خود نه تنها ثابت کرد که «فیلسوف» نیست بلکه

۲۶. شرح کتاب قیسات ص ۱۶۲. ضبط درست این نام «آغاثودمون» است مرکب از «آگاثوس» به معنی نیک و «دمون» به معنی بخت در زبان یونانی. مختار الحكم، ابوالوفاء مبشر بن فاتک (مادرید ۱۹۵۸)، ص ۸. و ضبط صحیح «انکسیمایس» «انکسیمنس» است. فرهنگ کلاسیک اکسفورد (اکسفورد ۱۹۴۹)، ص ۵۱.

۲۷. رجوع شود به فهرست اعلام کتاب القیسات ذیل «افلاطون» و «ارسطو»

۲۸. شرح کتاب القیسات ص ۱۸۵ ۲۹. ماخذ پیشین ص ۱۶۲

۳۰. جالینوس معتقد بود که هر کس صناعتی را نیک بداند شایسته لقب حکیم است. مختصر کتاب الاخلاق لجالینوس (قاهره ۱۹۳۷ م). ص ۴۸. ولی بیشتر دانشمندان تخلق باخلاق حسنه و تادّب به سیرت انبیا و اولیا را در شایستگی این لقب شرط دانسته اند. ناصر خسرو (دیوان ص ۴۰۸) می گوید:

بر لذت بهیمی چون فتنه گشته ای بس کرده ای بدانکه حکیمت بود لقب

۳۱. متوفی ۳۸۱ که اخیراً کتاب الاعلام بمنایب الاسلام او در مصر و رسائل او در اردن چاپ شده است.

۳۲. از انتشارات موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران - دانشگاه مک گیل که در سال ۱۳۹۹ هـ ق / ۱۹۷۹ م. در

بیروت چاپ شده است. ۳۳. الامد علی الابد، عامری نیشابوری. ص ۷۴

«متفلسف» هم نیست زیرا حکیم فیلسوف چنین خواهشی را از «سلطان انسی» نمی‌کند بلکه او باید از «سلطان عقلی» بخواهد که باذن باری تعالی علم و حکمت را باو ارزانی دارد تا با آن شایسته لقب «فیلسوف» گردد.^{۳۴}

در این جا باید بدو نکته اشاره کرد یکی آنکه میرداماد و داماد او یعنی سید احمد علوی و دانشمندان ایرانی پس از این دو همچون ملاصدرا و ملاعبد الرزاق لاهیجی و ملامحسن فیض و ده‌ها متفکر پس از آنان دوره‌ای زرین در اندیشه و تفکر در سرزمین ایران بوجود آوردند هرچند که جهان علم از این تحول و این درخشش اندیشه بی‌خبر مانده است و همین بی‌خبری موجب آن گردیده که در غرب این توهم پیش آید که مطالعات فلسفی مسلمانان با ابن رشد اندلسی پایان پذیرفته است «انّ الدراسات الفلسفیه عند العرب ختمت باین رشد»^{۳۵} و این همانست که هانری کربن می‌گوید که تاریخ نویسان غربی فلسفه مدتهای مدیدی گمان کرده‌اند که با تشیع جنازه ابن رشد در سال ۱۱۹۸ میلادی در قرطبه فلسفه اسلامی نیز به خاک سپرده شد^{۳۶} و ژوزف فان اس می‌گوید که فلسفه ایرانی دوره صفویه که توسط متفکران بزرگ مکتب اصفهان تکامل یافته است عملاً ناشناخته مانده است.^{۳۷}

نکته دوم آنکه این مکتبی که بوسیله میرداماد و اخلاف او پایه‌ریزی شد نه تنها موجب ادامه اندیشه در کشور ما شد بلکه زنگ شناخت فلسفه را که طی قرون متمادی بر آن آشکار گشته بود زدود یعنی بزرگان مکتب حکمت متعالیه با استفاده از قرآن و احادیث نبوی و منقولات ائمه اطهار علیهم السّلام موجب گردیدند که تشیع فلسفه و تکفیر فلاسفه موقوف گردد. نگارنده در سخنرانی که در آذر ۱۳۷۰ در بخش مطالعات شرقی دانشگاه کمبریج تحت عنوان: «ابن سینا در جهان تشیع» ایراد کرد^{۳۸} خاطر نشان

۳۴. شرح کتاب القیاسات، ص ۱۶۸

۳۵. مقدمه کتاب ابن رشد و الرشیدیه ارنست رنان از عادل زعیر، ص ۵

۳۶. فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی، هانری کوربن، ترجمه سیدجواد طباطبائی (تهران ۱۳۶۹)، ص ۱۱۰.

۳۷. مقدمه ژوزف فان اس بر بیست گفتار در مباحث علمی و فلسفی و کلامی و فرق اسلامی از مهدی محقق (تهران

۱۳۵۵)، ص ۹

۳۸. صورت فارسی این سخنرانی در گزارش سفرهای علمی ۱۳۷۰-۱۳۶۰ یا سومین بیست گفتار از مهدی محقق

ص ۳۷ در سال ۱۳۷۲ هـ ش بوسیله موسسه اطلاعات چاپ شده است.

ساخت که فارابی و ابن سینائی که طی قرون متمادی مورد لعن و تکفیر و مایه ننگ قرار گرفته بودند بوسیله دانشمندانی مانند میرداماد تطهیر گردیدند و بعنوان «الشریک المعلم» و «الشریک الریاسی»^{۳۹} یاد شدند و ارسطو و افلاطونی که پیش از آن با شناخت و زشتی یاد می شدند اولی بعنوان «مفید الصناعه» و «معلم المشائین» و دومی بعنوان «افلاطون الشریف» و «افلاطون الالهی المتاله»^{۴۰} خوانده شدند و در سخنرانی که تحت عنوان: «احیاء فلسفه اسلامی در دوره صفوی با ارجاع خاص به میرداماد» در سمپوزیوم اسلام در برخورد با مدرنیسم در موسسه بین المللی اندیشه و تمدن اسلامی مالزی در مرداد سال ۱۳۷۰ ایراد کرد این موضوع را بصورت تفصیل بر اهل علم عرضه داشت و چون در آن سخنرانی اشاره ای خاص به میرداماد شده بود مناسب دانست که متن آن سخنرانی را در آغاز کتاب حاضر بهمان صورتی که در مجموعه سخنرانیهای آن سمپوزیم آمده بیاورد^{۴۱}.

در پایان این سرآغاز پرسشی را باید مطرح ساخت و آن اینکه این بی توجهی به علم و فرهنگ که در آغاز این گفتار از آن بحث گردید و ستیزگی و خصومت با نشر میراث فرهنگی و علمی که در میان مقاله از آن سخن رفت معلول چه علتی می تواند باشد این مورخان و جامعه شناسانند که باید علت آن را جستجو و کشف کنند که چرا در طی هزار سال این دشمنی با دانش و دانشمندان و قاهریت جاهلان و مقهوریت عالمان بدون هیچ گونه تغییر و دگرگونی ادامه پیدا کرده است. اگر هزار سال پیش ناصر خسرو در کتاب جامع الحکمتین خود می گوید:

«و بعلت کافر خواندن این علما لقبان مر کسانی را که علم آفرینش دانند، جویندگان چون و چرا خاموش گشتند و گویندگان این علم خاموش ماندند و جهل بر خلق مستولی شد خاصه بر اهل زمین، که خراسان است و دیار مشرق»^{۴۲}.
و در دیوان خود می گوید:

۳۹. رجوع شود به فهرست اعلام کتاب القیسات ذیل «فارابی» و «ابن سینا»

۴۰. ماخذ پیشین ذیل «ارسطو» و «افلاطون»

۴۱. این مجموعه در سال ۱۹۹۶ جزو انتشارات موسسه بین المللی اندیشه و تمدن اسلامی در کوالالمپور چاپ شده است.

۴۲. جامع الحکمتین، ناصر خسرو (تهران ۱۳۳۲ ه.ش)، ص ۱۶

دشمن عدلند و ضدّ حکمت اگرچند یکسره امروز حاکمند و معدّل^{۴۳} باید تحقیق شود که «علمالقبان» کدام گروه بودند که با عدل دشمنی و با حکمت ضدّیت می‌ورزیده‌اند و مسلماً دشمنی آنان با حکمت و عدالت سبب شده که خواندن و مباحثه کردن هندسه را الحاد و زندقه بشمار آورند^{۴۴} و کتابهای مربوط به مناظر و مرایا و فیزیک نور ابن هثیم را علی رؤوس الاشهاد بر روی منابر بسوزانند^{۴۵} و رصدخانه‌ای را که مرکز دانش و پژوهش بوده با خاک یکسان کنند^{۴۶} و اگر فرض را بر این بگذاریم که آنان می‌گفتند مباحث نور و ابصار و هندسه و ریاضیات همراه با فلسفه از یونان به عالم اسلام وارد شد و این موجب گردید که مسلمانان با مطالعه علوم و اندیشه‌های یونانی از قرآن کریم و حدیث نبوی جدا شوند چرا در دوره‌هایی که میرداماد و صدرالدین شیرازی و فیض کاشانی و عبدالرزاق لاهیجی و ملا مهدی نراقی و حاج ملاهادی سبزواری که همه آنان گفتار خود را مستظهر بآیات قرآنی و احادیث نبوی و روایات ائمه اطهار علیهم السّلام می‌کردند باز هم مورد طعن و شتم همان «علمالقبان» قرار می‌گرفتند.

این چه مدینه فاضله‌ای بوده است که برگزیدگان از دانشمندان و فرزنانگان و فیلسوفانش یکی شهر و دیار و درس و مباحثه را رها می‌کند و به روستا پناه می‌برد که خود را گمنام بسازد، و دیگری می‌نالد که در خانه‌های اهل علم جز خاک و سنگ ریزه چیزی یافت نمی‌شود، و سومی می‌گوید که مردم چنان عشق به تاریکی و غسق پیدا کرده‌اند که از معرفت ربّ الفلق محروم مانده‌اند.

این صدر المتألهین یعنی ملاصدرای شیرازی است فیلسوف و مفسّر قرآن که در آغاز کتاب الاسفار الاربعه خود می‌گوید:

از آغاز جوانی در خور توان خود به فلسفه الهی پرداختم و آثار حکیمان سابق و فاضلان لاحق را دنبال و از کتابهای یونانیان به گزینی کردم و در برهه‌ای از زمان به خاطر آوردم که کتابی تألیف کنم که جامع متفرقات کتابهای قدما و مشتمل بر خلاصه گفتارهای مشائیان و نقاوه ذوقهای اهل اشراق باشد ولی روزگار با پرورش جاهلان و اراذل به

۴۴. المقایسات، التوحیدی (قاهره ۱۳۴۷ هـ.ق)، ص ۶۳

۴۳. دیوان ناصر خسرو، ص ۱۳۷

۴۵. اخبار الحکماء، ابن القفطی (لیبزیك ۱۹۰۳ م)، ص ۱۵۴

۴۶. رصدخانه استانبول، دومین بیست گفتار، مهدی محقق (تهران ۱۳۶۹ هـ.ش)، ص ۶۳

دشمنی من برخاسته بود و من گرفتار گروهی گردیدم که چشمانشان از انوار و اسرار حکمت کور بود. آنان تعمق در امور ربّانی و تدبّر در آیات سبحانی را بدعت بشمار می‌آوردند اندیشه آنان از این هیکل‌های ظلمانی فراتر نمی‌رفت و چون با علم و عرفان دشمن و طریق حکمت و ایقان را رها ساخته بودند از علوم مقدسه الهی و اسرار شریف ربّانی محروم بودند از این روی جهل علم خود را برافراشت و نشانه‌های خویش را آشکار ساخت. آنان دانش و فضل را نابود ساختند و عرفان و اهل عرفان را خوار داشتند و در نتیجه هر کس که در دریای جهل و حماقت بیشتر غوطه‌ور بود به قبول و اقبال نزدیک‌تر و نزد ارباب زمان عالم‌تر و فاضل‌تر بشمار می‌آمد. هنگامی که من حال را بدین منوال دیدم که در آن علم و اسرار آن کهنه شده و حق و انوار آن پوشانده گردیده، سیرت‌های عادلانه نابود و اندیشه‌های باطله آشکار شده ناچار گردیدم که خود را در برخی از نواحی کشور منزوی سازم زیرا پرداختن به علوم و صناعات و دفع معضلات و رفع مشکلات نیاز به اندیشه راحت و فراغ بال دارد و این از کجا پیدا می‌آید در این زمان که بزرگان و افاضل فرودست و فرومایگان و اراذل زبردست شده‌اند و جاهل شریر به صورت عالم تحریر درآمده است.^{۴۷}

و این ملامهدی نراقی فقیه و فیلسوف است که در آغاز شرح الهیات کتاب شفای ابن سینا می‌گوید:

برترین فضائل نفسانی آراستگی به علوم و فنون و احاطه به حقائق اشیاء است و برترین علم علمی است که از علت اولی و صفات جلال و افعال او بحث کند که همان حکمت متعالیه است که حکمای اوائل هر چند در تحقیق و تبیین آن کوشیده‌اند ولی شیخ الرئیس ابوعلی سینا از آنان گوی سبقت را ربوده است و در آن به تألیف و تصنیف پرداخته که از میان آنها الهیات کتاب شفا شأنی اجل دارد ولی از جهت دشواری مسائل آن فقط برخی از فحول علما بر حل آن دست یافته و آنان که به شرح و توضیح آن پرداخته‌اند فقط به تعلیق حواشی بر برخی از مشکلات آن پرداخته‌اند و من شرحی بر آن نگاشته‌ام که چیزی از مطالب آن فروگذار نشده و اکنون آن را بر علما عرضه می‌دارم که فاسد آن را اصلاح و کاسد آن ترویج نمایند و من به قصور خود اعتراف دارم چه آنکه من

در زمانی زندگی می‌کنم که فکر و اندیشه در آن تیره گشته و از حقیقت علم در آن عین و اثری باز نمانده، درهای ورودی و خروجی علم بسته و مراکز و معاهد آن تعطیل گردیده، خانه‌های علم خالی و خراب شده و آثار و نشانه‌های آن کهنه گردیده است. دانشمندان به اطراف زمین پراکنده و ناپدید شده‌اند و چه مصیبت‌هایی که بر سر آنان وارد نیامده است و آنان که بر جای خود مانده‌اند گوشه‌های گمنامی را برای خود برگزیده و با اشک ریزان خود به اعتکاف پرداخته‌اند در خانه‌هاشان جز خاک و سنگ ریزه چیزی یافت نمی‌شود و ملخهای آن خانه‌ها دست به عصا راه می‌روند. سوگند به پروردگار نظام کامل جهان آنکه وجود را از عدم بیرون آورده یاران سابق و گذشتگان فاضل ما اگر در چنین زمانی تاریک و دوران تیره قرار می‌گرفتند همچون ما به خشکی اندیشه دچار می‌گشتند و نام و نشانی از آنان باز نمی‌ماند.^{۴۸}

و بالاخره این حاج ملاهادی سبزواری فیلسوف و عارف بزرگ است که در آغاز شرح غرر الفرائد (= شرح منظومه حکمت) خود می‌گوید:

زمان ما زمان خشکسالی حکمت است، باران‌های یقین از ابرهای رحمت کم می‌بارد، چرا که گناهان اهل غفلت و جهل فراوان گردیده و درهای آسمان عقل بر آنان بسته شده است، عشق به تاریکی آنان را از شناخت پروردگار سپیده دم باز داشته است. آنان از حق به باطل پرداخته و دل بر زیورها و تندیس‌ها دوخته‌اند. از این روی توانایی آن را ندارند که در دیار کلیات گردش و در دریا‌های حقائق شنا کنند زیرا آنان باقیات صالحات را به جزئیات داثرات فروخته‌اند. آنان را نصیبی جز غبن افحش و بهره‌ای جز مار ارقش نیست. اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى فما ربحت تجارتهم.^{۴۹}

و بدنبال مطلب یاد شده می‌گوید:

«عنکبوت‌های فراموشی بر حکمت تنیده‌اند و شخص حکمت با وجود بزرگواری در گوشه‌های گمنامی و دوری افکنده شده و او همچون سلطانی است که مردانش بر او شوریده‌اند در حالی که مصلحت آنست که بدو پناه آورند خاصه علم الهی که آن را ریاست عالی بر همه علوم و مثل آن مثل ماه برآمده در برابر سایر نجوم است»^{۵۰}.

۴۸. شرح الالهيات من كتاب الشفاء، مهدی بن ابی ذر التراقی (تهران ۱۳۶۵ ه.ش)، ص ۲

۴۹. شرح غرر الفرائد، بخشش امور عامه و جوهر و عرض (تهران ۱۳۴۸ ه.ش)، ص ۳۶

آنچه یاد شده تذکاری است برای طلاب و دانشجویان گرامی این سرزمین که در مطالعه آثار پیشینیان فقط به خواندن الفاظ و تفسیر معانی اکتفا نکنند بلکه توجهی به جریان اندیشه‌ها در بسترگاه زمانی و مکانی خود معطوف دارند و مجموعه برخورد آراء و نظرها و حوادث و وقایع را مورد تجزیه و تحلیل قرار دهند و با معیار عقل سلیم و فهم مستقیم بسنجند تا بدین وسیله بتوانند از اندیشه گذشتگان مایه‌ای از فکر و نظر برای آینده بگیرند و رخدادهای گذشته را آینه عبرت جهت آینده قرار دهند و با این روش می‌توان امیدوار بود که تعقل و اندیشه جای تنگ نظری و جمود فکری را که ده قرن بر کشور ما حاکم بوده بگیرد و آن مدینه فاضله عادلّه که فقط در آرزو و آرمان وجود داشته تحقق یابد بعون الله تعالی و توفیقه.

مهدی محقق

دماوند، بیستم اردی بهشت ۱۳۷۶

مقدمة المصحح العربية

« هو الحكيم »

تعدّ المباحث العقلية واحدة من أهمّ الفروع القيّمة للفكر الإسلامي. وقد شاهدت تلك المباحث على مرّ العصور نهضات و كبوات عديدة. كما أنّ الفلسفة الإسلامية التي تعبّر عن أصالة الفكر و عمقه لدى علماء الإسلام و محقّقيه، قد تمتّعت بمكانة خاصّة بعد تهذيبها لحكمة اليونان، و أضحت واحدة من المناهج الفلسفية التي يعتدّ بها في العالم.

و يمكننا حصر خطّ سيرها التكاملي في عدّة محاور أو فترات كليّة :

١. منذ النشأة في منطقة الفكر الإسلامي إلى أبي نصر الفارابي و ابن سينا.

٢. من ابن سينا حتّى السهروردي و الخواجه نصيرالدين الطوسي.

٣. من الطوسي حتّى ميرداماد (ظهور مدرسة شيراز الفلسفية).

٤. من ميرداماد حتّى الملاّ علي النوري (ظهور مدرسة أصفهان الفلسفية).

٥. من الملاّ علي النوري حتّى العصر الحالي (ظهور مدرسة طهران الفلسفية).

و قد أولت كتب تاريخ الفلسفة اهتماماً خاصّاً بالفترتين الأوليين اللتين بلغ بتاريخهما البعض إلى ابن رشد الأندلسي و توقّف عنده و لم يتجاوزه إلى غيره من الحكماء الذين تلوّه. أمّا متألهوا فلسفة الشيعة و حكماؤها فقد انصبّ جلّ اهتمامهم على عصر المحقّق الطوسي حتّى العصر الحالي عند تناوّلهم لخطّ سير الفلسفة و تطوّرّها. إذ أنّ الفلسفة المشائية قد تجلّت بعد المحقّق الطوسي بصيغة جديدة في الآراء الكلامية للشيعة من جانب، و ظهرت المبادئ الروحية للتعالم الشيعة على يد عرفاء كبار مثل سيّد حيدر الآملي و ابن تركة الأصفهاني من جانب آخر.

و على كلّ حال، ففي هذه العجالة لسنا بصدد التعرّض للجوانب المختلفة لهذا العصر يحفّ به الغموض. و نكتفي بذكر هذه الملاحظة و هي أنّ الدراسات الفلسفية التي تلت ظهور المدرسة الكلامية الحديثة للمحقّق الطوسي، كانت تدور لعدّة قرون حول محاور تأييد أو تفنيد و رفض ما توصل إليه هذا المتكلّم العظيم و تلامذته من آراء و دراسات.

و قد تحوّلت الفلسفة تحوّلاً أساسياً بعد ظهور ميرداماد الذي واكبه ظهور مدرسة أصفهان

الفلسفية. فقد انبرى ميرداماد إلى تشييد بناء الحكمة اليمانية على أسس الحكمة المتعالية وتمكّن من أن يخطو خطوات هامة في هذا الصدد بعرضه أفكاراً جديدة من المسائل الأساسية للحكمة، مثل: وحدة الحمل، وتحليل البداء، وكيونة الجواهر والأعراض من المعقولات الثانية، والحدوث والقدم، وتحليل الإعتبارات الأربعة للماهية، والتقسيم الثلاثي للحادث الزماني، والتقسيم انشاعي للتقدّم والتأخّر، والتقسيم الثنائي للجنس الأقصى وما إلى ذلك. إلا أن عاملين أساسيين قد أديا إلى نسيان وإغفال مبادئه الفكرية، وهما: أسلوبه الإنشائي المعقد، ومنهجه الكلامي الصعب في عرض آرائه.

ومن بين أهم آثار هذا الحكيم المتأله العظيم، يمكننا أن نذكر: الأفق المبين، تقويم الإيمان، الصراط المستقيم، الإيماضات والقبسات. ويعدّ الكتاب الأخير واحداً من أشهر تلك المؤلفات، وقد كان موضع اهتمام العديد من الدراسات.

وقد تربّى في مدرسة أصفهان الفلسفية حكماء عظام، مثل: صدر الدين محمّد انشيرازي (الملاصدرا) والملا شمس الكيلاني، وعلي قلي قرچغاي خان، ومير سيّد أحمد العلوي و... ومن بين جميع هؤلاء التلامذة، أولى الحكيم مير سيّد أحمد العلوي العاملي اهتماماً بالغاً بإحياء الحكمة الإيمانية اليمانية وآثارها.

ترجمة مير سيّد أحمد العلوي

لم نعثر حتّى الآن على ترجمة وافية لحياة مير سيّد أحمد العلوي، بل كلّ ما هنالك هي إشارات عابرة وردت عنه في كتب التراجم والسير. وحتّى سنة ولادته لم نتحقّق منها بدقّة. أمّا نسبه فقد ورد في جامع الأنساب على النحو التالي: أحمد بن زين العابدين بن عبدالله بن محمّد بن صالح بن جعفر بن أحمد بن حمزة بن قاسم بن حسين بن أبي أحمد عبدالله المشهدي بن محمّد بن علي بن حسين بن محمّد الطّبّان بن حسين بن علي بن حسين الطواف بن أبي الحسن علي الخارص بن محمّد الديباج بن الإمام جعفر الصادق (عليه السلام).

وقد كان والده سيّد زين العابدين واحداً من علماء الإمامية الكبار يقطن جبل عامر، أخذ العنم على المحقّق الكرّكي، كما نال شرف مصاهرته. وقد كان صاحب الترجمة، فضلاً عن قرابته

لمير محمد باقر الأسترابادي المشهور بميرداماد - إذ كان ابن خالته - صهرًا لأستاذه.
 أمّا عن فضله و علمه و زهده و تبحّره فقد أثنت كتب التراجم على كلّ ذلك و وسموه بألقاب
 عديدة مثل: «أحمد المحقّقين» و «أحمد المجتهدين» و «أحمد الفضلاء و المحقّقين» و «سيد المحقّقين»،
 إلّا أنّها أغفلت خصوصياته و أحواله.
 خلفت هذا الحكيم المتألّه ثمانية و أربعين أثرًا في المعارف الإسلامية و تعدّ مؤلفاته التالية: العروة
 الوثقى في شرح إلهيات الشفاء، كحل الأبصار في شرح الإشارات، رياض القدس و شرح القبسات من
 أهمّ آثاره في المباحث العقلية.

شرح القبسات

و عن هذا الشرح يمكننا ذكر عدّة ملاحظات جديرة بالاهتمام :

١. دوّن هذا الشرح - كما جاء في ديباجته - نزولاً على رغبة ميرداماد مؤلّف المتن. «أمرني مرّة
 بعد أخرى و كرّةً بعد أولى بأن أتصدّى لشرح هذا الكتاب المستطاب في أوان حياته».
 ٢. دوّن هذا الشرح بعد وفاة ميرداماد حيث أشار الشارح في مقدّمته قائلاً: «ثمّ إني لما
 اقتبست أنوار أفانين العلوم من أضواء كوكب درّي توقد من شجرة مباركة، هو الحكيم العظيم، و
 آية الله الكريم، باقر علوم الأوّلين و الآخرين، أعلى الله درجته في أعلى العليّين و حشره مع
 أجداده المعصومين الأطيبين». كما أورد اسم ميرداماد في مكان آخر فقال: «أسكنه الله على
 فراديس جنانه».

٣. إنّ الدافع إلى كتابة هذا الشرح هو صعوبة المتن الأصلي إذ يقول الشارح: «و هو كتاب
 كريم يتحير ممّا فيه من أشعة شموسه و ومضات بروقه أبصار أولى الأبصار، و يهش على أسرار
 المكنونة و ينهش إلى أبكاره المخزونة، و يدهش إلى لآليه المنشورة عقول ذوي الأفكار».

٤. إنّ هذا الشرح - خلافاً لعنوانه - لم يتناول بشكل متسلسل شرح عبارات المتن الأصلي بل
 انطوى على تعليقات و حواشي تقصر تارة و تطول تارة أخرى في مواضع مختلفة من الكتاب
 بالرغم من أن بداية هذا الكتاب تتسم بطابع كتب الشروح إلى حدّ ما.

٥. لقد سعى المؤلّف في شرحه هذا إلى إمطة اللثام عن أسرار عبارات الكتاب و سبر
 أغوارها، فنراه حيناً يتطرق إلى معان مفردات الكتاب و حيناً يتناول شرح عباراته. كما نراه حين

يتصدّى إلى شرح العبارات يحيلنا إلى كتب أخرى عن نفس الموضوع ممّا ينمّ عن دقّة و تبحّر قلّ نظيرهما، وبذا فقد قدم بين يدي القارئ أثراً لا مثيل له. علماً بأنّ الشارح كان يحيل القارئ أحياناً في بعض الموضوعات التي يطول فيها الحديث، إلى كتبه الأخرى مثل : العروة الوثقى، مفتاح الشفاء، كحل الأبصار في شرح الإشارات، رياض القدس وغيرها.

٦. لقد اطّلع الشارح على جميع حواشي المؤلّف فأنبرى لشرحه هذا مستعيناً بتلك الحواشي و التعليقات، ولذا نراه حينما ينقل نقلاً مباشراً من المؤلّف يذكره تحت عنوان «أفيد».

٧. تأثير الشارح في شرحه هذا بجميع آراء المؤلّف وقد سعى جاهداً في مواضع عديدة من الكتاب إلى تأييد آرائه. كما تأثر الشارح إلى حدّ بعيد بأسلوب كتابة ميرداماد فأنبرى لتحرير شرحه مستعيناً بسياق المؤلّف في تدوينه لمنه مستخدماً نفس المفردات التي أوردها ميرداماد في المتن و بقية كتبه و لذا اتّسم شرحه إلى حدّ ما بالتكلّف و الغموض و إن لم يبلغ حدّ التعقيد اللفظي و المعنوي الذي اتّسمت به آثار ميرداماد.

٨. تتجلّى في جميع مواضع هذا الشرح و كذا كتبه الأخرى الآثار الشهودية للحكمة اليمانية لمدرسة أصفهان الفلسفية و كذلك الإهتمام بالكشف و الآثار الإشرافية، ففي تحليله لمسألة العلم الإلهي و التمسك بالكشف نراه يقول :

« فلا تلتمس من نفسك شيئاً عجز عنه الملائكة المقربون و الأنبياء المرسلون، جاهد و فكّر في خلوتك، و فرّغ زوايا قلبك عمّا سواه، يحدث لك في أثناء الخلوات و توطين النفس على المجاهدات أنموذج عن علوم الأنبياء و الملائكة ... اللهم أنت المرجوع إليه و العقول عليه في تيسير هذا الأمر العظيم، و الإنزال في هذا المنزل المبارك الكريم، و أتوا الغافلين من عبادك إلى محلّ الشوق إلى مثل ذلك العالم و المشتاقين منهم إلى مرتبة العشق.

٩. يتمتّع الشارح بمهارة و تبحّر ملفت للنظر في نقله لأقوال القدماء مثل الفارابي و ابن سينا و شيخ الإشراق و المحقّق الطوسي و المحقّق الخفري و الدشتكي و غيرهم، و كما ينبىء شرحه عن اضطلاع الواسع و اطلاع الوافر على آثار و مصنّفات عديدة، و فضلاء عن يده الطولي في نقل الموضوعات فإنه يتمتّع أيضاً بقدرة و دربة تحليلية و فلسفية.

١٠. يبادر الشارح في بعض المواضع إلى دراسة و تحليل و شرح عبارات المتن مستعيناً بنسخه المتعدّدة و يبدو أنّ النسخة الأصل لم تكن في متناول يده.

منهجنا في التحقيق

لقد تمّ تصحيح هذا الأثر في مرحلتين :

الف - بادرنا أولاً إلى تصحيح تلفيقي للكتاب بالإفادة من النسختين التاليتين :

١. « م » نسخة مكتبة مجلس الشورى الإسلامي تحت رقم ١٨٦ طباطبائي بتاريخ ١١٤٧ هـ، بحجم وزيري في أكثر من ١٤٦ ورقة كل وجه في ٢٥ سطراً وقد دوّنت الحواشي تحت عنواني : « قال » و « أفيد » بقلم أحمر.

كتب محمد رفيع هذه المخطوطة بخطّ النستعليق عن نسخة مير صاحب امام الدين علي الحكيم في عهد اعتلاء جهانشاه ابن بهادر العرش. وقد قابل الناسخ - كما ذكر في نهاية المخطوطة - هذه النسخة بالنسخة الأصل حيث يقول : « قابلته من المنقول عنه » إلا أن هذه المخطوطة للأسف يعتورها بعض النقص يظهر على صورة مساحات بيضاء كما سقطت عدّة أوراق من الشرح في بعض المواضع.

٢. « ش » مخطوطة مكتبة المرحوم آية الله العظمى المرعشي برقم ٤٢٧١ من القرن الحادي عشر للهجرة بدون تاريخ دقيق تحت عنوان « قبسات » بحجم رحلي صغير في أكثر من ٢٤٠ ورقة كل وجه ينتظم في ١٨ سطراً تخلو من اسم الناسخ و محل الكتابة.

تحتوي هذه المخطوطة على متن القبسات و حواشي مير سيّد أحمد العلوي العاملي التي انتهت بتوقيع اسمه : سيّد أحمد، كما أنهى الناسخ حواشي ميرداماد بتوقيع : « منه قدّس سرّه » وذلك خلافاً لما عهدناه في المخطوطة « م » التي كان يبدأ فيها ناسخها تلك الحواشي بعبارة « أفيد »

تحتوي هذه النسخة على حواشي أخرى فضلاً عن حواشي النسخة « م » إلا أننا للأسف لم نتمكن من قرائتها في كثير من المواضع فلم نتخذها عمدة في التحقيق بل بمثابة بدل في تصحيحنا للكتاب و أوردنا بقدر الإمكان الاختلاف بينها وبين المخطوطة « م ».

ب : انتهينا من المرحلة الأولى من تصحيح هذا الكتاب بعد أن عثرنا و لحسن الحظّ و باهتمام من المشرف العامّ على مؤسسة نشر المخطوط، على نسخة خطيّة من باكستان أفدنا منها في هذا التصحيح.

٣. « ب » مخطوطة مكتبة « گنج بخش » برقم ٦٣٤ بتاريخ ١١٠١ هـ. ق بحجم آجري في ٤١٢ ورقة كل وجه في ٢٢ سطراً بخطّ شرف الدين النائيني و للأسف اختلطت بعض أوراق هذه

المخطوطة عند تجليدها إلّا أنّنا عاجزنا بدقّة هذا الخلط قوبلت هذه المخطوطة بعد عام من كتابتها بواسطة صدرالدين محمد حفيد المؤنّف مع النسخة الأصل. وقد ورد في حاشية الصفحة ٤١٠ من المخطوطة في نهاية الكتاب: «قوبل مع الكتاب الأصل الذي هو بخط جدّي الشارح الحكيم المتألّه، سيّد تلامذة ثالث المعلّمين، السيّد السند، أحمد العلوي الحسني، ولم أقصر في الجدّ والسعي و الإجتهد في تصحيحه بعون الله الحقّ المبين و كتبه بيمناه الدائرة الهالكة الفاسدة، صدرالدين محمد بن عبد الحسيب بن أحمد بن زين العابدين العاملي في غرّة شهر صفر ختم بالخير والظفر في مسلك مشهور العامّ اثنين و مائة بعد الألف»

و مع كلّ هذا لاحظنا بعض الأخطاء في عبارات هذه النسخة و قد تداركناها مستعينة في ذلك بالنسختين «م» و «ش». و لهذه المخطوطة كسابقتها المخطوطة «ش» حواشٍ أخرى فضلاً عن حواش نسخة «م» و قد أضيفت جميع هذه الحواش على نسخة «م» و حدّدت بعلامة مربّعة وضعت قبل عبارة «قال».

و بهذا قد أعددنا متن الكتاب الحالي بعد مقابلتنا للنسخ المذكورة آنفاً مع الأخذ بأسلوب التصحيح التلفيق. و لتسهيل الإفادة منه دونت جميع عبارات متن القيسات الواردة في الشرح بالنبط العريض و قد تصدرت بمعقوفتين تنطويان على رقم الصفحة و سطر النسخة المطبوعة لمؤسسة اندراسات الإسلامية.

ورد في هذا الأثر الحالي رسالة مختصرة لمؤلف الكتاب في شرح رباعية لميرداماد «عينان عينان...» وفق مخطوطته الفريدة في المكتبة المركزية بجامعة طهران - القسم الخاصّ بالكتب المهداة من امام جمعة كرمان برقم ٦٥ - في حواشي الكتاب تحت هذه الرباعية.

و لصعوبة إعداد فهرس موضوعي دقيق لمثل هذا الكتاب فقد عرضنا بين يدي المحقّقين فهرساً لموضوعات كتاب قيسات إستناداً إلى عناوين « و مضة » و « و ميض » بمثابة فهرس لهذا الشرح و وضعناه في أوّل قسم الفهارس.

مقدمهٔ مصحح

هو الحکیم

یکی از شاخه‌های پربرآر تفکر اسلامی، مباحث عقلی آن است که در طی تاریخ فراز و نشیبهای بسیاری را متحمل گردیده است. فلسفهٔ اسلامی که نمایانگر ژرف اندیشی پژوهشگران و فرزندگان اسلام است با پالودن حکمت یونانی به چهره‌ای دست یافت که امروزه در شمار یکی از روشهای فلسفی جهان در جلوه‌گاه انظار است، ولی از سویی سیر تکاملی آن در چند دورهٔ کلی قابل بررسی است:

۱- از بدو پیدایش در حوزه تفکر اسلامی تا ابو نصر فارابی و ابن سینا.

۲- از ابن سینا تا سهروردی و خواجه نصیرالدین طوسی.

۳- از طوسی تا میرداماد (ظهور مکتب شیراز).

۴- از میرداماد تا ملاعلی نوری (ظهور مکتب اصفهان).

۵- از ملاعلی نوری تا عصر حاضر (ظهور مکتب تهران).

در کتب تاریخ فلسفه دو بخش اوّل دارای جایگاه ویژه‌ای است و پاره‌ای از اندیشمندان آن را تا ابن رشد اندلسی پایان برده و از ادامهٔ سخن دربارهٔ حکمای پس از وی فرو مانده‌اند. ولی در نزد متألّهان فلسفهٔ شیعه، سیر تطوّر فلسفه از زمان محقق

طوسی تا عصر حاضر از اهمیت بسزایی برخوردار است، چه پس از محقق طوسی فلسفه مشایی با ظهوری نو در آراء کلامی شیعه جلوه گر شد، و از سویی توسط عارفانی همچو سید حیدر آملی و ابن ترکه اصفهانی جلوه باطنی تعلیمات شیعی به نمایش درآمد.

به هر صورت در این مجال کوتاه برسر تبیین جوانب مختلف این عصر مبهم نیستیم و فقط به ذکر این نکته بسنده می‌کنیم که پس از ارائه مکتب نو کلامی محقق طوسی تا چندین قرن مطالعات فلسفی بر محور نقض و ابرام تحقیقات این متکلم سترگ و شاگردان وی دور می‌زد و بیشتر کتب آن دوران بصورت حاشیه و تحشیه بر حاشیه نگاشته می‌شد، که می‌توان به شروح و حواشی و حواشی حواشی تجرید، حکمة العین و محاکمات اشارت نمود. شاید بصراحت تمام بتوان اظهار داشت که در این دوران تا ظهور میرداماد هیچ اثر قابل ملاحظه فلسفی ای به رشته تحریر در نیامد، که البته در این بین کوشش مکتب شیراز را در انتقال فلسفه نباید نادیده گرفت^۱.

پس از ظهور میرداماد که همگام با ظهور فلسفی مکتب اصفهان بود، فلسفه تحوّل اساسی یافت، میرداماد با عنایت به حکمت متعالیه در صدد بنیان حکمت

۱ - در بین اواخر قرن هفتم تا اوایل قرن یازدهم، فیلسوف در خور توجهی ظهور نمود و بیشتر فلاسفه پیش از آنکه فیلسوف باشند متکلم بودند، در این زمان اشخاصی چون شمس الدین محمد اصفهانی - نویسنده تسدید القواعد یا شرح قدیم - ملا علی قوشچی - نویسنده شرح جدید تجرید و شرح جعفری - صدرالدین محمد دشتکی - نویسنده اثبات الواجب و کشف الحقایق - سید محقق دشتکی - نویسنده حاشیه تجرید، اثبات الواجب و احلاق منصوری - شمس الدین محمد خفزی - نویسنده حاشیه الهیات تجرید، اسفار اربعة و اثبات الواجب - قاضی میر حسین میدی - نویسنده شرح الهدایة الاثریة و شرح دیوان علی بن ابی طالب (ع) - فاضل ناعنوی - نویسنده حاشیه محاکمات و حاشیه جدید و قدیم تجرید - فخرالدین سقاکی - نویسنده حاشیه تجرید و آداب البحث و المناظرة - و غیره به ظهور پیوستند. ولی در همین اوان بر خلاف سیر نزولی فلسفه، کلام، منطق و عرفان گسترش یافت، آنچنان که در همین حوزه ها کتب اساسی شرح مطالع و شروح شمسیه در منطق و شرح موافق و شرح مقاصد به رشته تحریر درآمد. و به موازات این سیر تکاملی، آثار در خور توجه عرفانی چون تمهید القواعد، مصباح الانس و المنجلی اکتانی نیز با صبغه کلامی (نگاشته شدند).

یمانی برآمد که در همین راستا یا: ارائه طرحهایی نو در مسائل اساسی حکمت از قبیل وحدت حمل، تحلیل بداء، معقول ثانی بودن جواهر و اعراض، حدوث و تقدّم دهری، تحلیل اعتبارات چهارگانه ماهیت، تقسیم سه گانه حادث زمانی، تقسیم هفت گانه تقدّم و تأخر، تقسیم دوگانه جنس اقصی^۱ - و غیره - گامهای مهمی برداشت، ولی دو عامل تعقید لفظی گفتار و سخت نویسی تدوین آرائش، اساس فکری وی را به فراموشی سپرد. در این بین شاگردان وی نیز در امتداد کوشش وی گامهای بلندی برداشته و بالاخره صدرالدین محمد شیرازی با تأسیس بنای حکمت متعالیه گوی سبقت را در میدان حکمت یمانی از همگنان ربود، که در اینجا نکته جالب توجه عدم التفات هم اقران او به افکارش است، که بالاخره روش فکری فلسفی او با گذشت بیش از یک قرن، توسط حکیم عارف آقا محمد بیدآبادی احیا گشت، و با بیش از نیم قرن پشتکار حکیم بلند آوازه ملا علی نوری مدارج کمال خود را بر دیگر مکاتب فلاسفه اسلامی جلوه گر ساخت، آن چنان که پس از وی، شالوده فلسفی تفکری شیعه فقط در آراء حکمت متعالیه خلاصه گشت، و ستاره تمام حوزه ها و روشهای فلسفی متقدّم رو به افول نهاد.^۲

۱ - نیز بنگرید: اجازه اول میرداماد به علوی عاملی.

۲ - قبل از زمان میرداماد شخصی که به فلسفه می پرداخت، از کتب شیخ الرئیس همچون شفاء و اشارات و نجات و شرح خواجه بهره می جست، و یا به شرح هدایه مبینی و شروح حکمة العین کاتبی می پرداخت، پس از دوره خواجه چنین رسم شده بود که بیشتر به جای فلسفه، کلام می خواندند. و درست در همین عصر بود که دو دایرة المعارف کلام اسلامی پا بوجود نهادند، یکی شرح مقاصد تفتازانی، دیگری شرح مواقف میر سید شریف جرجانی. اهل تسنن بیشتر دنبال شرح عقاید عضدیه و نسفیه می رفتند، و شیعه بیشتر دنبال تجرید، لکن در همین اوان کتب عرفانی جای خود را به کتب فلسفی داده بوده و در محافل حکمی قونیه و ایران فصوص الحکم، مفاتیح الغیب، قواعد التوحید مورد بررسی قرار می گرفت، لذا اکثر شروح فصوص نیز در همین دوران سرد کلامی نگاشته شد، و در واقع کلام و عرفان یکه تاز علوم عقلی شده بودند. و درست در همین گیر و دارهای کلامی بود که آثار منطقی تحقیقی به میدان آمدند - که می توان از شرح مطالع الانوار و حواشی آن و جوهر النضید و غیره نام برد - در هر حال پس از میرداماد علاوه بر کتب

در این بین اساتید طبقه دوم مکتب اصفهان نیز از کوشش علمی باز نماندند و عالمانی همچون ملاشمسای گیلانی، میر سیّد احمد علوی، ملا رجبعلی تبریزی، آقا حسین خوانساری، ملا محمد باقر سبزواری، ملا عبد الرزاق لاهیجی، ملا محسن فیض کاشانی و غیره، با تدوین آثاری مهم و ژرف - و البته غیر مبنایی و تأسیسی - به حیات علمی آن دوران جان تازه‌ای بخشیدند.

در هر حال تحقیق و پژوهش در چگونگی تکامل حیات عقلی این دوران، در گرو دسترسی به مجموعه دست نوشته‌های حکمای این دوران است، چه از سویی بیانگر نوع تکامل آن در مقابل فلسفه مشائی و اشراقی است، و از سوی دیگر نشان‌دهنده سیر تفکر عقلی آن و ارزش شخصیت یکایک فلاسفه این دوران است. لذا در زمان حاضر که تصحیح و تنقیح متون گذشتگان رونق چشمگیری یافته، بر فرزنانگان محقق بایسته است که به احیای متون این دوران همت گماشته و سیر تکامل فلسفه شیعی را به معرض نمایش گذارند. و در این رهگذر تحقیق و پژوهش در آثار میرداماد و میر فندرسکی که از اساتید طبقه اول این مکتبند از اولویت بسزایی برخوردار است.

بر همین پایه در این تحقیق ما بر سرآئیم که با تکاپویی ناچیز بیانگر این سیرباشیم، در بین آثار حکمی میرداماد، کتاب القبسات، الافق المبین، الصراط

→

شیخ الرئيس، کتابهای میرداماد نیز مورد بررسی قرار گرفت، آنچنان که بر تقویم الایمان او چهار شرح و بر قبسات او دو شرح نگاشته شد، این نهضت و روش تحصیلی تا زمان آقا محمد بیدآبادی نیز ادامه داشت، تا اینکه حکیم الهی، قطب‌الدین محمد نیریزی به تدریس فتوحات همت گماشت و بعد از آقا محمد، ملا علی نوری، کتب صدر را بطور رسمی درسی ساخت، وی برای مبتدیان مشاعر و عرشیه - و غیره - و برای سطح متوسط الشواهد الربوبیه و مبدأ و معاد، و برای سطح عالی اسفار را درس می‌گفت، و تا حوزه درسی حکیم سبزواری و حتی در حوزه او همین شیوه اعمال می‌شد که پس از مدتی شرح غررالفوائد سبزواری جانشین کتب سطح ابتدایی و متوسط شد. و پس از کتاب عظیم الشأن منظومه، متجاوز از سی شرح و حاشیه بر آن نگاشته شد.

المستقیم، تقویم الايمان، الايماضات، الايقاظات، خلصة الملكوت و نبراس الضياء از اهميت ويژه‌ای برخوردارند، و بر حسب اجازاتی که از میر داماد بر جای مانده پاره‌ای از این کتب در زمان وی مورد تدریس بوده است.

قبسات

از مهمترین کتب میرداماد قبسات است، این اثر در شماره آثار وی از چند نظر قابل توجه است.

الف: بنابر گزارش مؤلف این کتاب در ماه شعبان المعظم ۱۰۳۴ آغاز، و در هفدهم ربیع الاول همان سال، شرف انجام پذیرفته است، که با توجه به تاریخ انجام، می‌توان آن را در زمره آثار دانیس که در اواخر عمر به رشته تحریر کشیده، لذا در برگیرنده اساس دستگاه فلسفی او است.

ب: تحریر این رساله بر اساس اشاراتی که در خلال آن به چشم می‌آید پس از الافق المبين، الايقاظات، الايماضات، التقديسات، تقویم الايمان، خلصة الملكوت، الرواشح السماوية، سدرة المنتهى، الصراط المستقیم، تعلیقه الهیات شفاء و نبراس الضياء است. بنابراین حاوی افکار و آراء نهایی مؤلف می‌باشد^۱.

ج: محتوای این رساله بر خلاف بیشتر آثار^۲ فلسفی نویسنده آن، در بر دارنده مباحث متنوع فلسفی است، و چنانچه از فهرست کتاب آشکار است پژوهش در باب حدوث و قدم^۳ و بخشهایی از امور عامه، الهیات بمعنی الاخص و طبیعیات را

۱- لازم به ذکر است که تألیف اکثر آثار فوق بنابر نسخ موجود پایان پذیرفته، لذا از آن چنین بر می‌آید که مؤلف آن، در یک زمان به تحریر چند رساله می‌پرداخته است.

۲- به طور نمونه اثر الايقاظات در تحلیل مسألة جبر و اختیار، خلصة الملكوت، الصراط المستقیم، الايماضات در حدوث و قدم و نبراس الضياء در بدء می‌باشد.

۳- گرچه موضوع اصلی این کتاب در طرح حدوث دهری است، ولی به طور فرعی به بخشهای مختلف فلسفی

در بردارد.

د: قبسات همچون الافق المبین و التقدیسات - و بیش از آن دو - مورد توجه شارحان وی بوده و به منزله خلاصه افکار وی شهرت داشته است.

شروح و حواشی^۱

الف: شروح

برای این کتاب دو شرح تحلیلی نگاشته شده:

- ۱ - شرح میر سید احمد علوی که در آینده از آن گفتگو می‌نماییم.
- ۲ - شرح محمد بن علی رضا بن آقا جانی از شاگردان ملا صدرا که در تاریخ ۱۰۷۱ انجام پذیرفته، و مفصلترین گزارش موجود بر قبسات است. (ذریعه، ج ۳۱/۱۷، نیز کتابخانه انستیتو ایران و فرانسه و مجلس شورای اسلامی)^۲، این گزارش حاوی تحلیل افکار میرداماد در مقایسه با فلسفه صدرایی است و لذا در موارد بسیاری مؤلف به جرح متن پرداخته است. تحلیل این شرح رابه مجالی دیگر می‌سپاریم.

ب: حواشی

- ۱ - حاشیه مؤلف بر کتاب، که تمامی آن تحت عنوان «افید» در شرح علوی

→

می‌پردازد.

- ۱ - در کتاب حکیم استرآباد صص ۱۶۷ - ۱۶۸ با توجه به چاپ سنگی قبسات فقط نام یک شرح و یک حاشیه آمده است!

- ۲ - گزیده‌ای بس کوتاه از این شرح در ذیل مجموعه منتخبات آثار حکمای الهی ایران، ج ۲/۲۹۷ به طبع رسیده است، ولی اصل این شرح بیش از پنج جلد است. مرحوم علامه طهرانی در ذریعه ج ۱۳/۳۹۰ برای آن سه نسخه خطی بر می‌شمارد.

عاملی آمده است.^۱

۲- حاشیه میر سید محمد اشرف از احفاد مؤلف به نام مقباس القبسات^۲ که گویا تلخیص و توضیح متن است.

۳- حاشیه صدر المتألهین که بنا به گفتار صاحب روضات به خط نویسنده نزد وی موجود بوده است. (روضات الجنات ج ۴/۱۲۱ و ذریعه ج ۱۷/۳۲).

۴- حاشیه آقا حسین خوانساری^۳ (قبسات، چاپ سنگی، ۱۳۱۴ ه. ق، ص ۱۳۲).

۵- حاشیه ملا شمسای گیلانی (قبسات، صص ۳۵، ۶۰) که درباره‌ی از صفحات به امضای «شمس» موشح شده است (قبسات، ص ۵۵).

۶- حاشیه ملا علی نوری^۴ (قبسات، صص ۹، ۲۰۹).

۷- حاشیه ملا اسماعیل^۵ (قبسات، ص ۱۶۵).

۸- حاشیه‌ای با امضای «س م س» که در حواشی نسخه قبسات مورخ ۱۰۶۷ دانشکده ادبیات تهران، ش ۷۵۲۸۹ و نسخه چاپ سنگی در صفحات:

۶، ۱۶، ۴۲، ۷۱، ۲۹۰ به چشم می‌خورد.

۹- حاشیه میرزا ابوالحسن جلوه^۶ که بدون امضا در نسخه چاپ سنگی

۱- بخشی از این حواشی در نسخه چاپ سنگی قبسات آمده است. بنگرید: صص ۲۵، ۳۷، ۴۵، ۵۲ و غیره.

۲- این رساله بر حسب گفتار آقای سید جمال الدین میر دامادی در مجموعه‌ای شخصی بوده که چندی قبل به کتابخانه مرحوم آیه الله مرعشی منتقل گردیده است.

۳- از وی گزارشی مبسوط بر التقدیسات نیز موجود است.

۴- وی بر پاره‌ای از آثار دیگر میرداماد همچون الافق المبین، الجذوات، تقویم الإیمان، نبراس الضیاء و غیره حاشیه نگاشته است.

۵- مجموعه آثار حکیم ملاعلی نوری، که به اهتمام نگارنده آماده طبع می‌باشد.

۶- گویا وی ملا اسماعیل خواجوی می‌باشد.

۶- با نظر به صفحه آخر چاپ سنگی، این حواشی از مصحح کتاب، یعنی محقق جلوه می‌باشد.

مشاهده می شود (قبسات، صص ۱۴۹، ۱۵۲، ۱۶۱، ۲۱۶، ۲۱۹، ۲۳۵ و غیره).

۱۰ - حواشی مختلف با امضای «سمع منه» که گویا به روایت شاگردان بلافصل مؤلف از بیانات خود او پیرامون کتاب، می باشد (قبسات، صص ۱۱، ۱۱۵، ۱۴۶).^۱

در بین تمام گزارشهای فوق - پس از گزارش خود مؤلف - نگاشته علوی عاملی از اهمیت بسزایی برخوردار است. زیرا وی شاگرد بلافصل، داماد و وصی مؤلف بوده است، لذا قبل از اشاره ای گذرا به زندگی، آثار و شرح قبسات وی، با گفتاری کوتاه در حدوث دهری که اساس بحث کتاب قبسات است، مطلب را پی می گیریم.

۱ - این گونه حواشی در اکثر نسخه های خطی القبسات مشاهده می شود.

گفتاری کوتاه در حدوث دهری

یکی از مسائل دشوار فلسفی که از دیرباز اندیشه فلاسفه و متکلمان را بر خود داشته، تحلیل مسأله حدوث و قدم است. تحقیق در این مسأله با دشواری‌های گوناگون روبرو است، چه از سویی مسأله به ربط متغیر با ثابت و از سویی به بحث ملاک افتقار شیء به علت وابسته است؛ و در هر حال نگرش به زمان و تحلیل آن، و برداشت از نظام علّی و معلولی و منزلت واجب در طول نظام، چهره مسأله را دگرگون می‌سازد، و با قبول سرّ معیت حقّ تعالی با نظام معلولی چهره حدوث جای خود را به تجلّی ظهوری داده مسأله قدم با بحث بطون انطباق می‌یابد.

در این پژوهش کوتاه، ما بر سر تحلیل اقوال گوناگون در این باب نیستیم، و در این گفتار خود را به تذکّاری کوتاه در کاوش حدوث دهری اختصاص می‌دهیم، و در این راستا گرچه مقال را کوتاه و بضاعت خود را ناچیز می‌بینیم، به این مطلب نیز مقرّیم که مقاله‌های ممتّع چاپ دوم قبسات و گفتار و مقاله‌های اندیش ورزان مختلف در این مسأله، ما را مۇقنّع از گفتار و اطناب است.

محقّق داماد در طیّ پایه ریزی حکمت یمانی مشرقی، توجّه خود را بر بنایی معطوف داشته که از یک سو استدلالی و از سوی دیگر شرعی باشد، لذا در کتابهای گوناگون خود در تطبیق شرع با مسائل فلسفی دقّتی ژرف و کاوشی حیرت افزا را پیش روی پژوهشگر خود فرادهاده، و در این بین با توجّه به مسأله حدوث و قدم و ارتباط آن با مبانی مختلف فلسفی، بنایی رفیع را در تحلیل حدوث بر جای نهاده که پس از وی محطّ انظار متفکّران و فلاسفه بوده است.

پس از وی شاگردان مکتب وی با چهره‌های گوناگونی به نظریه او پرداختند، شاگرد و وصی او میر سیّد احمد علوی به طور کامل آن را پذیرفت و در خلال سطور شرح و حواشی خود با مسفوراتش بنای آن را تقویت نمود؛ صدرالحکما، ملا صدرا به واسطه احترامی که به استاد می‌نهاد بدون ذکر از آن مسأله را بصورت دیگری

تحلیل نمود، که این برخورد نشانگر عدم اعتنای وی به نظریه استاد بود؛ محقق لاهیجی با اشاراتی مختصر به نقد آن پرداخت، و محمد بن علی رضا آقاجانی نیز در سطور شرح قبسات به نقد آن همت ورزید، و آقا جمال خوانساری به ردّ تحلیلی آن رو نهاد، و محمد زمان کاشانی رسالهٔ *مرآة الأزمان*^۱ را در ردّ این نظریه به رشته تحریر در آورد، و بالاخره در طول چهار قرن اخیر تا عصر حاضر اساتید فنّ هر کدام به نحوه‌ای خاصّ با این مسأله مواجه گشتند. ولی در این خلال این نکته قابل توجه است که حتّی پاره‌ای از فلاسفه متأخر نیز ردّ حدوث دهری را مبنی بر سوء برداشت و در نیافتن سخن میرداماد دانسته‌اند.

مرحوم علامه سیّد ابوالحسن رفیعی قزوینی در این باب چنین فرماید: «إعلم أُرشدك الله تعالى، أنّ صاحب هذا الكتاب المستطاب، وهو السيّد المحقّق الداماد - أعلى الله مقامه - أثبت في هذا الكتاب الحدوث الدهري بوجه لا مزيد عليه، إلّا أنّ الفضلاء الذين جاؤوا من بعده حتّى النحارير الأكابر منهم لم يطلع على مغزى مرامه، كالعلامة الكاشاني والعلامة الخوانساري والمحقّق اللاهيجي والفاضل السبزواري من المتأخرين»^۲.

محقق داماد گرچه در طيّ کتاب قبسات به تحلیل حدوث دهری و ارتباط آن با مسائل گوناگون امور عامّه و الهیات بمعنی الأخص پرداخته ولی تحقیق مستقلّ و مستوفای آن را در دیگر کتب خود نموده، چنانچه کتاب *الإيضاحات* را فقط در تحلیل مسأله حدوث به رشته تحریر در آورده و کتاب *الصراط المستقیم* خود را در نحوه ربط متغیّر به ثابت و تحلیل زمان و حرکت، پرداخته و چند بحث تحلیلی دیگر را در ردّ شبهات بر حدوث دهری در رسالهٔ *خلصة الملكوت* مطرح ساخته است. و بر همین اساس تحلیل و پژوهش بایسته این مقام در گروی طرح مبانی کتب فوق است که متأسفانه تاکنون به حلیه طبع آراسته نگردیده است.

حدوث در تقسیم بندی‌های فلسفی به انواع گوناگونی منقسم می‌شود که از آن جمله است:

- ۱- حدوث ذاتی
- ۲- حدوث زمانی
- ۳- حدوث سرمدی
- ۴- حدوث دهری
- ۵- حدوث اضافی^۱
- ۶- حدوث اسمی^۲

در این بین حدوث اضافی، حدوثی سنجشی و اعتباری است، و لذا در تحلیلهای فلسفی از جایگاهی خاص برخوردار نیست، و حدوث اسمی طرحی نواز تحلیل عرفانی حدوث است که توسط حکیم متأخر حاج ملا هادی سبزواری بنا نهاده شده که پس از وی مورد نقد قرار گرفته است.^۳

۱- در مقسم حدوث چنین گفته شده که حدوث یا حقیقی است و یا اضافی، حدوث حقیقی یا ذاتی است و یا زمانی، و حدوث اضافی در مقایسه با یک حادث دیگر سنجیده می‌شود و در عرف متقدمین چون محور زمان در آن معتبر است بین حدوث زمانی و اضافی نسبت مساوات برقرار است.

۲- حکیم متاله اسلامی، صدرالمتألهین با اثبات حرکت جوهری نیز به تحلیلی نو از حدوث دست یافت، که در لسان شاگردان مکتب وی به «حدوث طبعی» شهرت دارد، بنابر تحقیق وی تمام موجوداتی که دارای حرکت جوهریه‌اند، حادث طبعی می‌باشند.

۳- بنا بر تحلیل حکیم سبزواری، مرتبه متأخر در حدوث اسمی، ماهیات منتزع از وجود است. پس ملاک حدوث در همین ماهیات است.

محقق تحریر حکیم آملی سه نقد اساسی بر نظریه سبزواری وارد ساخته است:

الف: حدوث مسبوقیت وجود به عدم است نه مسبوقیت ماهیت، و اگر مسبوقیت مفروض در وجود باشد، مآل کار یا به حدوث دهری است و یا طبعی.

ب: بنابر اصالت وجود، ماهیت دارای حکم مستقلی نیست تا محکوم به حدوث شود.

ج: نقایض در مرتبه ذات ماهیت منتفی است، پس فرض مسبوقیت به عدم در آن مفروض نیست.

بنابراین بحث اصلی ما در حدوث منعطف به حدوث ذاتی، زمانی، دهری و سرمدی است که دو قسم آخر آن از تراوشات فکری میرداماد است.

محقق داماد بنابر مبنای حکمت یمانی که آمیزه‌ای از برهان و شرع است بدین گونه وارد بحث گردیده که: از سویی قول به حدوث عالم مورد اجماع ملیون است، و از سوی دیگر تقسیم بندی فلسفی متداول، دالّ بر انقسام حدوث به ذاتی و زمانی است؛ و از طرفی مسأله حدوث و کیفیت آن از مسائل اختلافی بزرگان فلسفه است؛ پس مسأله حدوث مورد بحث فلاسفه بزرگ، حدوث ذاتی نیست؛ زیرا حدوث ذاتی ما سوی الله متفق علیه تمام حکماست، و مسأله حدوث زمانی متعلق به نظام کائنات و دایر مدار ماده می باشد، پس حدوث مورد بحث فرا سوی این دو نوع حدوث است، و از این جا چنین نتیجه گرفته که حدوث دهری مسأله مورد بحث است.

او پس از تحلیل فوق به بازسازی و پژوهش در گفتار فلاسفه متقدم پرداخته و با استفاده از لفظ دهر و سرمد که در السنه این بزرگان جاری بوده، آنها را معاضد نظریه خود دانسته است.

حال اگر بخواهیم حدوث دهری را مورد بررسی و مطالعه قرار دهیم باید به سه بخش زیر توجه داشته باشیم:

بخش اول: معنی حدوث دهری

چنانچه از واژه حدوث دهری مستفاد است، معنی آن درگروی فهم حدوث

→

د: مفاد حدوث اسمی به نفی بینونت عزلی اشاره دارد، که این معنی نگرشی عرفانی و ورای تحلیل حدوث عالم است.

برای تفصیل این گفتار بنگرید: درر الفوائد، ج ۱/ ۳۶۴.

و دهر می باشد. بنابراین بحث خود را در دو مقدمه تبیین می سازیم.

مقدمه اول: حدوث در عرف حکما و متکلمان به دو معنی اطلاق شده است:

الف: مسبوقیت وجود شیء به عدم آن.

ب: مسبوقیت وجود شیء به غیر آن^۱.

در تحلیل عقلی معنی اول جامع تمام افراد حدوث است، و معنی دوم به پاره‌ای از آنها متعلق می باشد، و لذا در السنه قوم معنی اول متبادر است.

حال در تحلیل عدم سابق بر شیء، دو معنی ملحوظ است، یکی سبق شیء به عدم مطلق، و دیگری سبق شیء به عدم غیر مطلق، و از سوی دیگر این عدم مفروض یا در حال وجود شیء با آن اعتبار می گردد و یا نمی گردد؛ بنابراین در تبیین حدوث چنین گفته شده که عدم مسبوق بر شیء یا عدم مجامع است یا مقابل.

عدم مجامع عبارت از عدمی است که در حال حدوث شیء با وجود آن قابل جمع است و در آن ملحوظ است، و عدم مقابل بر خلاف عدم مجامع در حال حدوث شیء با وجود شیء قابل جمع نیست.

بنا بر تقسیم فوق، حدوث شیء یا با عدم مجامع است یا مقابل که در این صورت حدوث دو تقسیم اساسی می یابد:

۱- حدوث ذاتی.

۲- حدوث غیر ذاتی.

مقدمه دوم: چنانچه در مقدمه اول بیان شد، حدوث غیر ذاتی مسبوق به عدم غیر مجامع است، حال در این جا باید بدین نکته پرداخت که علت ثبوتی عدم غیر مجامع در چیست.

اگر شیء حادث در امتداد خاصی مفروض گردد و حدوث آن در یک نقطه از

۱- این تعریف کاملاً بر حدوث اضافی قابل انطباق است و با تحلیل «غیر» بر اقسام دیگر حدوث نیز قابل صدق است.

این امتداد رخ دهد، بنابراین حدوث مفروض مقید به یک امتداد خاص بوده که این تقید در نقاط قبل از آن ملحوظ نیست. زیرا اگر حدوث شیء مثلاً در یک امتدادی و رای امتداد حدوثی وجود داشته باشد، حدوث آن در این مرحله خاص، خلاف فرض حدوث شیء در آن امتداد خاص است؛ بنابراین عدم شیء در نقاطی قبل از امتداد متعلق به آن غیر قابل جمع با امتداد فعلی آن است.

فلاسفه بر اساس تبیین فوق، سه امتداد^۱ در عالم وجود لحاظ نموده‌اند:

۱- زمان: عبارت از نسبت متغیر به متغیر است.

۲- دهر: عبارت از نسبت متغیر به ثابت و یا نسبت ابدی به زمان است. شیخ الرئیس در این باب چنین گوید: «نسبة الأبدیات الى الزمان هو الدهر، فإنَّ الزمان متغیّر و الأبدیات غیر متغیّرة»^۲.

۳- سرمد: عبارت از نسبت ثابت به ثابت و یا نسبت ابدی به ابدی است. بهمنیار چنین گوید: «و هذه المعية ... ان كانت نسبة الثابت الى الثابت، فأحقّ ما یسمی به السرمد»^۳. و شیخ نیز گوید: «نسبة الأبدیات الى الأبدیات تسمی للسرمد»^۴.

پس با قبول انحای سه گانه فوق، موجود مفروض یا در ظرف زمان و یا دهر و یا سرمد متحقق می شود، که بنابراین ما سه نوع حدوث خواهیم داشت. پس حدوث دهری عبارت از مسبوقیت شیء به عدم دهری خواهد بود.

۱- لازم به ذکر است که اطلاق امتداد به دهر و سرمد، از باب مسامحه و به لحاظ ظرف وجودی است، و در پاره‌ای از تعابیر به این سه نوع امتداد «اکوان ثلاثه» گویند. ← القیسات، صص ۷-۸.

۲- ر.ک: القیسات، ص ۸ به نقل از تعلیقات. در حواشی استاد متأله حسن زاده آملی بر شرح منظومه حکمت، ج ۱/ ۲۹۱ آمده: «و نسبة الثابت الى المتغیّر دهر ... كنسبة علومه (= الباری) الثابتة الى معلوماته المتجدّدة» که مأخذ این گفتار بر ما روشن نگشت.

۳- ر.ک: القیسات، ص ۱۰ به نقل از تحصیل.

۴- القیسات، ص ۸، به نقل از تعلیقات.

بخش دوم: تحلیل حدوث دهری

محقق داماد در اثبات حدوث دهری راههای گوناگونی را پیش روی طالبان حکمت یمانی گذاشته است، گاه با ادله‌ای مشعر به حدوث دهری پا به میدان بحث نهاده و گاه به تحلیل محتوایی آن پرداخته است. و از این رو شاید بتوان دلیل عمده حدوث دهری را در تحلیل ثبوتی آن یافت. چه تحلیل ثبوتی آن مساوی با اثبات آن و ارائه برهان لمّی بر آن است.

حکیم سبزواری در شرح غرر الفرائد^۱ سه مقدمه اساسی را در تحلیل ثبوتی آن ارائه نموده است که ما نیز بر اساس بسط آن سه مقدمه به بررسی آن می‌پردازیم.^۲

مقدمه اول: هر موجودی به حسب وجودش دارای ظرفی است، مثلاً هرگاه ما یک موجود مادی را بررسی کنیم آن را در ظرف زمان و مکان می‌یابیم، لذا می‌گوییم: «فلان شیء در ایران در روز بیست آذر حادث شد» حال اگر همین دو ظرف مفروض را مورد بررسی عقلی قرار دهیم، در خواهیم یافت که ایران یک مجموع اعتباری از امکانه گوناگون است، و بیستم آذر ماه نیز امتدادی به حسب حرکت زمین می‌باشد؛ پس در واقع شیء مفروض در دو ظرف اعتباری قرار گرفته است. و اما در این جا بدین نکته باید توجه داشت که تقدّ شیء به این دو ظرف اعتباری، صرف اعتبار قراردادی نیست، زیرا در واقع هر شیء محفوف به دو امتداد ذاتی است، که یکی را از مکانمند بودن خود کسب می‌کند، و دیگری را به اعتبار مقدار حرکت حیات می‌نماید؛ و به تعبیر دیگر اگر در شیء مادی این دو کشش

۱ - شرح غرر الفرائد، امور عامه، ص ۱۱۳.

۲ - مرحوم علامه سید ابوالحسن رفیعی قزوینی گویا این سه مقدمه را در تحلیل حدوث دهری کافی نمی‌دانند.

بالذات موجود نباشد، تقدیر و اندازه‌گیری و انتساب آن به این دو ظرف محال خواهد بود. مثلاً اگر شیء مادی مفروض خود دارای امتداد طولی نباشد، قابل اندازه‌گیری با متر نخواهد بود، و چون خود بهره‌ای از امتداد طولی دارد، قابل اندازه‌گیری با امتداد طولی است، و هکذا همین نسبت در تمام ابعاد وجودی شیء قابل طرح است.

بنابر تحلیل فوق، ظرف زمان در شیء، منتزع از حرکت شیء است؛ محقق داماد در این مسأله چنین گوید: «من الناس مَنْ نفی وجودَ الزمان مطلقاً و منهم مَنْ أثبت له وجوداً... و أمّا المحضّون من أرباب الحکمة النضیجة فذهبوا الى أنّه موجود، مقدار للحركة»^۱.

ولی در این جا این نکته قابل توجّه است که حکمای پیشین، مقدار حرکت معدل النهار و حرکت فلک اطلس را موجب زمان می‌دانستند. زیرا حرکت فلک اطلس دائمی و تمام موجودات را فرا می‌گرفت. و امّا در مکتب صدرالمُتألهین، حرکت جوهری فلک اطلس، موجب زمان و سنجش شیء و کلی است، و در کتب شاگردان وی مقدار حرکت جوهری هر موجود، موجب زمان آن است^۲، و لذا بر هر موجود دو زمان حاکم است، یکی زمان شخصی و دیگری زمان سنجشی و قراردادی. و بر هر تقدیر بنابر بیان پیشین، هرگونه انتساب زمانی به شیء مادی نشانگر کشش ذاتی شیء مادی به زمانمند بودن آن است^۳.

پس بر اساس این که الفاظ موضوع بر معانی عامّه‌اند، می‌توانیم ظرف شیء

۱ - الصراط المستقیم، ص ۲۳.

۲ - ابوالبرکات بغدادی زمان را مقدار وجود می‌داند: «انّ الزمان مقدار الوجود» ← الصراط المستقیم، ص ۲۴، همین گفتار می‌تواند یکی از مؤیدات حرکت جوهری باشد. یکی از طرق محکم اثبات حرکت جوهری از رهگذر زمان و اثبات امتداد متقارن با زمان در حاقّ شیء است.

۳ - میرداماد بر اساس همین بیان، زمانمند و مکانمند نبودن خداوند را اثبات نموده است.

را عبارت از آنچه شیء در آن محقق و مستقر می‌شود، بدانیم. لذا هر موجودی به حسب مرتبه وجودی خود دارای ظرفی است، و هرگاه که مثلاً دارای کشش مادی نباشد دارای ظرف وجودی مخصوص به خود است.

مقدمه دوم: در سلسله وجود، عوالم گوناگونی قابل اعتبار است. بدین توضیح که: بنا بر اصل مسلم «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد» از واحد بسیط احدی الذات بیشتر از یک معلول بسیط صادر نمی‌گردد، و این در حالی است که در عالم وجود، موجودات متعددی قابل رؤیت است، بنابراین به مقتضای برهان ائی باید علّتی برای حصول این موجودات متکثر مادی مفروض باشد، پس حداقل یک واسطه بین واجب الوجود و عالم مادی وجود دارد.

با جستاری دیگر نیز می‌توان اساس این بیان را چنین استوار ساخت که: در عالم مادی حرکت قابل مشاهده است، هر حرکتی نیازمند به محرّکی است، و از سویی نظام عالم ماده محدود است، پس باید محرّک اولیه نظام عالم ماده، خارج از سلسله مادیات باشد، حال از طرف دیگر تخلّف علّت تامّه از معلول، محال و علّت همگام با معلول است؛ پس باید محرّک مفروض همگام با حرکت باشد^۱، و این در حالی است که نسبت خداوند به مادی یکسان و فراسوی نسبت حرکتی است، بنابراین در سلسله وجود باید واسطه‌ای بین خداوند و عالم زمانی باشد.

پس در نظام وجود، علاوه بر عالم احدیّت و مادّیّت، عالمی دیگر که واسطه بین ثابت و متغیّر و وحدت محض و کثرت محض است، وجود دارد.

مقدمه سوم^۲: یکی از مسائل دقیق فلسفی، تبعیّت عدم از وجود است. عدم از حیث عدم بودن فاقد هرگونه تحقق و منشأ اثری است، و ثبوت حکم بر آن در مرتبه

۱ - تحلیل فلسفی مسأله فوق به نحو دقیقی در کیفیت ربط متغیّر به ثابت بررسی شده است.

۲ - برای تفصیل این مقدمه بنگرید: شرح مبسوط منظومه، ج ۴/۷۵.

نفی‌ش به اعتبار وعاء ذهن و از خلّاقیتهای آن است، ولی هرگاه همین عدم در انتساب به وجودات خارجیّه بررسی شود، از منزلت خاصی برخوردار خواهد بود. در مبانی فلسفی گفته می‌شود: وجود علّت موجب وجود معلول است، حال اگر عدم همین علّت لحاظ شود، عدم آن موجب عدم وجود معلول است. در این جا عدم واسطه عدم وجود شده، و این حکم صرفاً ذهنی نبوده و آثار آن در جهان خارج متحقّق است، پس عدم مفروض در این قضیه، عدم بحث صرف نیست و از احکام خاصی برخوردار است.

از سوی دیگر عدم به حسب وجود کثرت پذیر است، مثلاً عدم یک شیء خاصّ واحد است، همچو عدم اصفهان، وجود اصفهان واحد و خاصّ است. پس عدم آن نیز واحد و خاصّ است. در حالی که عدم یک شیء عدم همچون حیوان، متعدّد است.

بنا به اصل فوق اگر دو موجود زمانی همچون ابن سینا و میرداماد را در محور زمان با هم بسنجیم، خواهیم دید که در زمان ابن سینا، میرداماد وجود ندارد و در زمان ابن سینا نیز میرداماد موجود نیست، در نتیجه عدم شیء در مرتبه سابق و یا عدم شیء در مرتبه لاحق صرفاً یک عدم اعتباری و قراردادی نیست. بلکه یک عدم حقیقی و نفس‌الامری است، و لذا نفس این سبق و لحوق هم واقعی است.

حال اگر به مجموع سه مقدمه فوق بنگریم، خواهیم دید که در سلسله وجود هر مرتبه، علّت مرتبه مادون است، و از طرفی معلول در رتبه علّت نیست، و تأخّر معلول از علّت تأخّری حقیقی و نفس‌الامری است؛ پس مرتبه عالم ماده در مرتبه عالم دهر (یا واسطه احدیّت و مادّیّت) نیست و حقیقتاً در مرتبه‌ای مادون او قرار گرفته؛ از سوی دیگر عالم دهر دارای احکام و لوازم مخصوص به خود است که فقد مرتبه نقصانی عالم ماده است، پس عدم عالم ماده در مرتبه دهر عدم حقیقی است؛ بنابراین ظهور عالم ماده مسبوق به عدم حقیقی خود در عالم دهر است. و این

مسبقیت به عدم در وعاء دهر همان حدوث دهری است.

* * *

محقق داماد پس از طرح لمّی حدوث دهری وجود دهر را در سلسله طولی لزومی و وجوبی می داند و همین مبنا را از طریق دیگری نیز استوار ساخته، که در ذیل به دو طریق اشاره گذرایی می نمایم.

۱- اثبات حدوث دهری از رهگذر تقدّم بر عالم زمانی.

بنیاد این طرح را به سه مقدمه زیر پی می گیریم:

الف: حقّ تعالی بر حوادث مادیّ زمانی تقدّم نفس الامری دارد.

ب: حوادث مادیّ زمانی از حقّ تعالی در نفس الامر متأخّرند.

ج: نحوه تقدّم حقّ تعالی بر حوادث مادیّ به زمان و امتداد موهوم نیست.

زیرا مستلزم زمانمند بودن خود حقّ تعالی است.

در نتیجه تقدّم حقّ تعالی از موجودات، به نحو غیر از امتداد زمانی در

نفس الامر است که از آن به دهر تعبیر می شود. میرداماد در این مقام فرماید: «فقد

استبان أنّه يجب أن يكون جميع المعلومات من المبدعات والكائنات بأسرها في

درجة هذا الحادث اليومي في التأخر عن المبدع الفعّال تأخراً صريحاً غير متقدّر

بحسب سبق العدم الصريح في الدهر، والآلزم تصوّر الامتداد في الدهر، فيلزم أن

ينقلب الدهر زماناً و الثابت متغيّراً و القارّ سیّالاً و النسبة الأبدية نسبةً متندّرةً و ذلك

كلّه خلف محال»^۱.

۲- اثبات حدوث دهری از رهگذر تحلیل امکان استعدادی

۱- ر.ک: القیسات، ص ۱۱۲. وی پس از تحلیل فوق، در سطور و میض بعد از آن به بررسی عدم هر گونه امتدادی در

دهر پرداخته است و بیان می کند که معیّت حقّ تعالی به مبدعات، معیّت لازمی سرمدی است، و تعبّش به کائنات معیّت

حادث دهری است، و لذا خود حقّ تعالی متفوّق بر افق دهر است.

ممکنات در قبول فیض واجب بر دو گونه‌اند:

الف: صرف امکان ذاتی آنها کافی در قبول فیض است.

ب: امکان ذاتی آنها به انضمام امکان استعدادی موجب قبول فیض است.

ممکنهای از گونه دوم، دارای هویت ازلی نبوده و وجود آنها بعد از عدمشان در بقعه ناسئت و نظام زمانمند متحقق می‌گردد، این موجودات وقتی متحقق می‌گردند. سه اعتبار عقلی در آنها ملحوظ است:

الف: عدم سابق.

ب: وجود لاحق.

ج: صفت لازم این وجود که حامل بعد از عدمند.

وجود حادث این موجودات از ناحیه جاعل مطلق است و عدم سابق آنها به واسطه عدم شرائط علی در تحقق است، و صفت لازم آن، از ناحیه حقیقت موجودیت آنها و مرهون به امکان استعدادی آنهاست.

حال، اگر موجود مرهون به امکان استعدادی ازلی نبوده و تحقق آن در بقعه زمانیات باشد، و از سویی حدوث آن مرهون به رفع عدم مقابل باشد، حدوث چنین موجودی جز بعد از عدم صریح دهری نخواهد بود. زیرا عدم مقابل شیء مفروض در سلسله زمانیات هیچ‌گاه رفع نمی‌گردد، چون وحدت زمان در حصول نقیضین شرط است، و وجود لاحق وحدت زمانی با عدم سابق ندارد.^۱

در این جا میرداماد به مطلب شگفتی اشاره می‌کند، که بنابر مطلب فوق در شیء کائن مقرون به امکان استعدادی، حدوث زمانی و ازلیت دهری اجتماع یافته است^۲! «فإذن نقول: ... فکان یجتمع فی الشیء الكائن بالإمكان الإستعدادی الحدوث الزماني والأزلیة الدهریة ...»

۱ - القیسات، صص ۲۲۳ - ۲۲۴.

۲ - وی در جایی دیگر ملاک علم حق تعالی به جزئیات متغیره را از همین راه تصحیح می‌کند.

تبصره:

۱- محقق داماد گفتار ابوالبرکات بغدادی را در تحلیل حدوث، برهانی تلویحی بر حدوث دهری دانسته است، بنابر بیان ابوالبرکات «اگر مدّت عدم شیء حادث مورد سؤال قرار گیرد، می توان گفت: تعاقب وجود بر عدم شیء مثلاً یک سال بوده، یا یک مادّه و بالآخره یا یک ساعت و یا یک ثانیه؛ و بر فرض تمام این ازمینه، باز شیء مفروض حادث است، پس در نتیجه نفس زمان تأثیری در حدوث ندارد»، بنابراین آنچه در حدوث حادث اثر دارد صرف تأخر آن از علّت، و مسبوقیت آن به عدم دهری است.

محقق داماد گوید: «و من البيانات التنبيهية لإثبات الحدوث الدهري بحسب سبق سلطان العدم الصريح في متن الواقع من غير اعتبار الإمتداد و اللامتداد، ما أورده الشيخ ابوالبركات في المعتبر ناقلاً عن الحكماء...»^۱.

۲- میرداماد در طیّ بازسازی عبارات و مقالات پیشینیان در تأیید حدوث دهری، گفتار ابراهیم بن سیار نظام معتزلی را، تصریح به حدوث دهری می داند. وی بنا به نقل شهرستانی گوید: «إِنَّ اللَّهَ سبحانه و تعالى خلق الموجودات دفعةً واحدةً على ما هي عليها الآن، معادن و نباتاً و حيواناً و انساناً، و لم يتقدّم خلق آدم على خلق أولاده...».

سید داماد با بهره گیری از لفظ «دفعهً واحدةً» این عبارت را حمل بر حدوث دهری نموده و بر خلاف شهرستانی به هیچ وجه مشعر مذهب کمون و بروز نمی داند.^۲

۱- القبسات، ص ۶.

۲- القبسات، ص ۱۱۸، بنابر تحلیل محقق داماد، شاید بتوان مکتب کمون و بروز را در عبارات اقدمین به وجه صحیحی توجیه نمود. وی ادله دیگری نیز بر حدوث دهری همچون اثبات دهر در طبائع مرسله (القبسات، ص ۱۶۸) اقامه نموده است.

این حکیم متأله پس از بررسی در حدوث دهری و سرمدی از همین رهگذر به تحلیل پاره‌ای از مسائل متافیزیکی پرداخته است، که در ذیل این سطور به دو نمونه آن اشاره خواهیم نمود.

الف: حقّ تعالی و علم او به جزئیات.

ثبوت کمال علمی در مرتبه معلول نشانگر ثبوت کمال علم در مرتبه علّی است، و از این حیث تمام کمالات مرتبه علم در واجب الوجود مستحقّ و تمام نقائص علمی از مرتبه ذات او منتفی است؛ از سوی دیگر به مقتضای برهان لمّی، کمال علمی مساوق وجود و وزان آن وزان وجود است، پس هرگاه واجب الوجود حائز تمام وجودها باشد، تمام کمالات و کمال علمی به نحو اشدّ در او مستحقّ است.

سید داماد در این باب گوید: «و هو کُلّ الوجود و کُلّه الوجود، و کُلّ البهاء و الکمال، و کُلّه البهاء و الکمال، و ما سواه علی الإطلاق لمعات نوره و رشحات وجوده و ظلال ذاته، و اذ کُلّ هویّة من نور هویّته فهو الحقّ المتعال و لا هو علی الإطلاق إلّا هو»^۱.

بنابر تحقیق فوق، حقّ تعالی عالم علی الإطلاق است. ولی از طرف دیگر نحوه تعلق علم حقّ تعالی به جزئیات و بخصوص به جزئیات مادی در افق زمان مورد اختلاف است، چه موجودی که هنوز در جهان ماده متحقّق نشده چگونه علم حقّ تعالی بدو تعلق می‌یابد؟!

میرداماد حلّ این معضل را در طرح جهان دهر می‌بیند، وی در مقام حضور واحد جهان مادی زمانی در محضر ربوبی گوید: «زیادة هداية ... فالإمتداد الزماني

۱- ر. ک: شرح غرر الفرائد، الهیات. ص ۴۳ به نقل از تقدیسات، حکیم سبزواری عبارت فوق را مشعر بر قاعدة «بیط الحقيقة کُلّ الأشياء» می‌داند.

المتّصل الذي هو سنخ التغيّر و عنصر التقضيّ و التجدّد، و فلك المتغيّرات و عرش الزمانيات يحضر بما يحتفّ هو به من الحوادث الكونية عند مبدع الكلّ أزلاً و أبداً، أليس حضور الشيء عنده هو بعينه علمه بذلك الشيء، و عقله للأشياء هو فيضانها عنه معقولةً، فإذا هو يعلم جملة الزمانيات كلاً منها في وقته علماً غير زمني و يشاهد ما بينها من الأزمنة، فلا يفوته شيء و لا يعزب عن علمه مثقال ذرّة...»^۱.

و در جای دیگر نیز گوید: «اشاره ملکوتیه: أليس ما يكون حالاً أو مستقبلاً من الزمان بالنسبة اليّنا، ربّما يكون ماضياً بالنسبة الى من سيوجد؟ و الماضي بالنسبة اليّنا مستقبلاً بالنسبة الى بعض من قبلنا. فلا ثقة بالحكم على الزمان الماضي بالعدم على الاطلاق بل بالاضافة فقط؛ لأنّه مختلف بالقياس الى الأشخاص الزمانية، و المحيط بأفق الكلّ لا يحكم على شيء منها بالعدم، بل باختصاص الوجود بحدّ معيّن، فليس يعرض لشيء من الأمور المتعاقبة المخرجة من الليس الى الأيس بتأثير جاعلها عدم في وعاء الدهر و بالنسبة الى المبدأ»^۲.

وی نیز از همین رهگذر ظهور احکام بدائی و انتساب آن را به حقّ تعالی صحیح می‌داند، و بداء را منافی علم حقّ تعالی و سبب تغییر در آن نمی‌داند؛ زیرا مسأله مورد بحث مآلش به ربط متغیّر به ثابت است که با مسأله دهر پاسخ گفته می‌شود. او گوید: «انّ مسألة البداء ... ليس معناه عند الرافضة بداء الندم و ظهور الخلاف، بل سبيل مغزاه اثبات استناد المتغيّرات و المتبدّلات في الأطوار الایجابیه و الأحکام التكوينية الى البارئ تعالی، و وقوع التبديل لا في القضاء و لا في الدهر، بل في الزمان و في بعض مراتب القدر من غير لزوم تغیر و تبدّل و تلاحق و تعاقب بالقياس الى الموجد المكوّن جلّ سلطانه»^۳.

۲ - الصراط المستقیم، ص ۱۴۲.

۱ - ر.ک: الصراط المستقیم، ص ۹۷.

۳ - القیسات، ص ۱۲۷. وی در رساله نبراس الضیاء بطور مفصّل این بحث را طرح نموده که نگارنده این سطور در

مقدمه کتاب به تحلیل آن پرداخته است.

ب: انتساب حدوث زمان، از رهگذر حدوث دهری به علت فاعلی (یا ربط حادث به قدیم).

هر حادث زمانی در امتدادی خاص از زمان حادث می شود، ولی اگر علت تامه آن در تمام حالات موجود باشد، حدوث شیء مفروض در زمان خاص وجهی نخواهد داشت. محقق داماد پاسخ از این عویصه را نیز در ثبوت عالم دهر می بیند، زیرا وجود تمام زمانیات دفعهً واحدهً در عالم دهر متحقق است و نسبت حق تعالی با تمام آنها یکسان است، گرچه تحقق زمانی هر یک منوط به زمان خاص است.

وی گوید: «انّ الحدوث الزماني بما هو حدوث زماني ليس البته يستوجب تخلف موصوفه تأخراً زمانياً... فليس يتخلف عنه الشيء بحسب كونه حادثاً زمانياً الا هو متخصّص الوجود بزمان بخصوصه وقاطبة الأزمنة بالقياس الى حضرته على سنة متفقة، فالحادث بما له الحدوث الزماني لا يتخلف عن القيوم الواجب بالذات - عز اسمہ - بل انما يستوجب التأخر عنه في الوجود ليس الا الحدوث الدهري... فاذن لو لم يكن الحادث الزماني حادثاً دهرياً أيضاً لم يكن في الوجود متأخراً عنه تعالى... فاذن قد استقرّ ثبوت الحدوث الدهري»^۱.

بنابراین تأخر عالم از حق تعالی بطور حدوث دهری است، و این مستلزم تخلف معلول از علت تامه نخواهد بود.

تذکر:

۱- فرق حدوث دهری و ذاتی

چنانچه در تقسیم بحث حدوث گفته شد، مسبوقیت شیء به عدم مجامع مساوی حدوث ذاتی، و مسبوقیت آن به عدم مقابل مساوی حدوث دهری است؛ بنابراین، فرقی کلی بین تبیین حدوث دهری و ذاتی متحقق است.

در این جا بدین نکته باید توجه داشت که در حدوث ذاتی شیء مسبوق به عدم مطلق است، و بالنتیجه عدم شیء حاصل پس از حدوث، نقیض وجود فعلی حادث نیست تا اجتماع نقیضین تافی مسأله باشد. و اما در حدوث دهری شیء مسبوق به عدم مطلق نیست، و به اصطلاح مسبوق به لیس غیر مطلق است، و لذا عدم شیء در حالت سابقه نقیض وجود لاحق است، و لذا قابل اجتماع نیستند.

محقق داماد در این باب گوید: «فالحدوث بالمعنی الذی لایستوجب الزمان، و هو وجود الشیء بعد صرف العدم البحت علی نوعین، لآنه لایخلو إمّا أن یکون هو وجود الشیء بعد صرف لیسیتة المطلقة... و هذا النوع هو المسمی حدوثاً ذاتیاً. و الافاضة علی الدوام علی هذا السبیل تسمی عندهم إبداعاً و لا تصادم بین الفعلیة و الوجود فی نفس الأمر... و إمّا أن یکون هو مسبوقیة الوجود بالعدم الصریح المحض المقابل لحصول الوجود بالفعل فی متن الواقع و هو الذی رامه بقوله: بعد لیس غیر مطلق بل بعد عدم مقابل خاصّ فی مادّة، لا مسبوقیة بالذات بل مسبوقیة انسلاخیة انفکاکیة غیر زمانیة و لا سیالة و لا متقدّرة و لا متکّممة، و هذا النوع إن هو إلّا الحدوث الدهری و إفاضة الوجود من بعد العدم الصریح الغیر المتقدّر تسمی عندهم إحداثاً و صنعاً؛ و لایجتمع العدم الصریح و الوجود بالفعل بحسب نفس الأمر فی مادّة و لا فی موضع أصلاً».

بنا بر عبارت فوق نیز، مصادیق ابداع متعلّق به حدوث ذاتی، و مصادیق صنع و احداث متعلّق به حدوث دهری است؛ و بدین گونه وی ابداعی بودن پاره‌ای از امور چون هیولای اولی و غیره را منافی با حدوث نمی‌داند، و بدین طریق به وجه جمع برهان با شرع دست یازیده است.

۲- فرق حدوث دهری و زمانی

پیش از طرح این گفتار به اقتضای کلام بدین نکته اشاره می‌کنیم که بنا به تحلیل قدما اشیاء مادون فلک اطلس در ظرف زمان حادث می‌شدند و اما نحوه

حدوث خود فلک اطلس و حتی ما فوق آن مورد بحث بود؛ و از سوی دیگر گویی این مطلب مسلم بود که حدوث مفروض صاحبان شرایع و اجماع مَلّیون، حدوث ذاتی نیست؛^۱ پس چاره‌ای نبود که خود فلک اطلس و ما فوق آن نیز به نحوی حدوث غیر ذاتی داشته باشند. لذا پاره‌ای از متکلمان به زمان موهوم گرایش یافتند و برخی به زمان متوهم^۲ که هر دو رأی در نظر حکماء مخدوش قلمداد شد.

در این جا برخی از محققان بعد از میرداماد همچون آقا جمال خوانساری، مرجع حدوث دهری را به همین زمان موهوم دانستند و در صدد انکار وی برآمدند. در این مقام توجه بدین مقال که اتّصاف حدوث زمانی به موضوع بالعرض و اتّصاف حدوث دهری بالذات است، در خور توجه است؛ زیرا - بر فرض عدم حرکت در جوهر و معنی خاصّ زمان در مکتب حکمت متعالیه - جواهر اجسام عنصری ثابت و صفات متجدّد می‌باشند، بنابراین مسبوقیت شیء به عدم غیر مجامع که در مقوله زمان است، بالعرض حمل بر موضوع می‌شود^۳ نه بالذات، حال آنکه بنابه تحلیل دقیق، حدوث دهری بالذات حمل بر موضوع می‌شود، چه این که افق حادث دهری عوالم ملک و ملکوت را در بر می‌گیرد. بنابراین یکی از فرقه‌های اساسی حدوث دهری و زمانی در این گفتار روشن می‌گردد.

از سوی دیگر حادث زمانی بر سه قسم است:

۱ - علامه محمد تقی آملی نیز گوید: «القول بحدوث العالم كذلك من ضروریات الدین، بل المتفق علیه بین أهل الملل والنحل، فلا ينبغي في المقام بحدوث العالم ذاتاً بمعنى تأخره عن العدم المجامع مع وجوده كما علیه بعض الحكماء، لأنه مخالف مع قول المَلّیین» - در الفوائد، ج ۱/ ۲۶۱.

۲ - در نظر متکلمین زمان متوهم دارای هیچ گونه منشأ انتزاعی نیست و زمان موهوم منشأ انتزاعش بقای ذات واجب الوجود است، که تحلیل اول از نظر عقلی محال و تحلیل دوم به واسطه انتزاع متغیر از ثابت محال است. - در الفوائد، ج ۱/ ۲۶۱.

میرداماد خود نیز در القسبات، ص ۳۰ به ردّ تحلیلی زمان موهوم پرداخته است.

۳ - نیز بنگرید: تعلیقه منظومه حکمت، میرزا مهدی آشتیانی، ص ۳۳۹.

الف: حادثی که از ناحیه علت به طور دفعی در یک آن حادث می‌گردد، و یا حدوث آن منطبق بر آن مفروض است.

ب: حادثی که از ناحیه علت، در مجموعه‌ای مشخص از زمان حادث می‌گردد، به طوری که هر یک از اجزای حادث آن منطبق بر یک آن خاص است.

ج: حادثی که از ناحیه علت، جمیع اجزای آن در جمیع اجزای زمان حادث گردد، به طوری که جمیع اجزای حادث در هر جزء مفروض زمان یافت شود.^۱

و اما حدوث دهری بر خلاف اقسام سه گانه فوق، تمام اجزایش یک دفعه از افاضه علت حادث شد و این حدوث در آن و زمان نیست.

میرداماد گوید: «و أمّا الحادث الدهري فيفيض بتمامه عن العلة مرة واحدة و لكن لا في زمان ولا في آنٍ ما من الآتات»^۲.

۳- حدوث دهری گرچه در تعریف مباین با حدوث ذاتی است، ولی از حیث مصادیق با حدوث ذاتی متفق و مساوی است.^۳ حدوث زمانی نیز با هر دو معنی فوق مباین و اخص از آنها در عروض بر موضوعات است.^۴

بخش سوم: چند اشکال بر حدوث دهری

محقق داماد خود اشکالات گوناگونی را بر حدوث دهری، طرح نموده و از آنها پاسخ گفته است، که در ذیل به چند مورد آن اشاره می‌شود:

۱- عدم قدم عالم و ازلیت آن موجب تخلف معلول از علت تامه است. زیرا

۱- برای تفصیل این گفتار بنگرید: الصراط المستقیم، ص ۱۸۸.

۲- الصراط المستقیم، ص ۱۸۸.

۳- بنابراین رأی که عقل اول حادث سرمدی باشد گفتار فوق استثناء می‌پذیرد.

۴- ر.ک: الایماضات، صص ۶-۷. حدوث طبعی ملا صدرا نیز چون مختص به عالم قوه است، نیز اخص از حدوث

اگر علّت مطلق حقّ تعالی باشد، چون جاعلیت وی در ازل نیز تامّ است باید معلول وی نیز از ازل باشد.

محقق داماد گوید: «إنّ الجاعل الموجب التامّ لعالم الجواز إن كان هو القدّوس الحقّ - تعاضم مجده - و هو أزلّی الوجود و العالم حادث بعد العدم، فقد لزم التخلّف عن الجاعل التامّ»^۱.

جواب: علّت تامّه و معلول هرگاه زمانی باشند اقتران وجودی آنها لازم است، و اما اگر علّت غیر زمانی بوده و نسبت او به جمیع ازمنه یکسان باشد، تخلّف فوق جایی نخواهد داشت، بنابراین تخلّف محال، تخلّف موجود زمانمند سیال است؛ و تخلّف معلول از واجب به واسطه نفس معلول و عدم قبول تسرمد و محاذیت با علّت است، بنابراین تخلّف مفروض عقلی است، و خرق و نقض آن مساوی با عدم پذیرش سرمدیت علی الاطلاق واجب و جاعلیت تامّه اوست. پس در واقع تخلّف مفروض از ناحیه حدّ عدمی و نقضی معلول است.

میرداماد گوید: «فالباری الحقّ سبحانه هو الجاعل التامّ بذاته لعالم الجواز بنظامه الجملي، و حیث إنّ طباع الإمكان يقصر عن تصحيح قبول التسرمد كان المجعول تقرّر العالم و وجوده من بعد لیسّیّة الصریحة الساذجة و التخلّف الصریح من جنبه جوهر القابل و نقصان ذاته»^۲. و در جای دیگر گوید: «ولكن التخلّف المستحيل، القائم على استحالة البرهان، انما هو التخلّف المتکّم، و هو التخلّف السیال و البعدیة المتقدّرة»^۳.

۲ - عدم ازلیت معلول مساوی قول به تعطیل است، زیرا هرگاه جاعل تامّ الافاضه باشد و از او فیضی صادر نشود، در فعل او تعطیل لازم آمده است، حال آنکه واجب الوجود از هر حیث در مرتبه کمال و وجوب است.

۲ - خلسة الملکوت، ص ۱۷.

۱ - خلسة الملکوت، ص ۱۳.

۳ - خلسة الملکوت، ص ۱۵ و نیز بنگرید: القبسات، ص ۲۵۱.

معلم ثالث گوید: «انّ القول بأزلیة الباری سبحانه و حدوث مجعولاته بالأسر تعطیل الجواد الحقّ عن جوده عند عدم المجعولات رأساً و ذلك خلف محال»^۱.
 جواب: تعطیل مفروض در حالتی لازم آید که: (الف): یا امتدادی بین جاعل و مجعول مفروض باشد. (ب): یا حدی بین جعل و لاجعل اعتبار شود، که هر دو صورت غیر مفروض است. از سوی دیگر فرض تعطیل و امساک فیض در جایی مطرح است که قابلیت تام باشد، ولی اگر ظرف قابل متحقّق نباشد وجهی برای لزوم تعطیل نخواهد بود.

و بر همین پایه میرداماد تفوّه به این شبهه را از نابخردی و نسنجیده سخن گفتن می داند. «و ما تلك الاّ ظنون أقوام من الغاغة و الجماهير، أخفاء الهام و سفهاء الأحلام، ضعفاء العقول، أقوياء الأوهام، يخرصون ما لا يعلمون و يقولون ما لا يفقهون»^۲.

۳- عدم ازلیت معلول مساوی با عدم ازلیت زمان است، حال اگر زمان از مقوله کمّ باشد و کمّ، بالذات قبول زیاده و نقصان کند؛ فرض زمان قبل از حدوث حادث مفروض عقلانی خواهد بود، مضافاً به این که عدم تعلّق قدرت حقّ بر آن غیر مفروض است؛ پس فرض عدم ازلیت زمان محال است. بنابراین حامل زمان نیز در ازل وجود خواهد داشت.

محقّق داماد گوید: «إنّ الزمان لو كان حادثاً كان متناهی الكمّیة من جانب الأزل و لم یکن یمتنع بالنظر الیه أن یكون یخلق أطول تمادياً و أكثر تقدراً ممّا قد خلق علیه...»^۳.

جواب: بنابر تحقیقی که محقّق داماد در کتاب الافق المبین نموده، کمّ منفصل

۱- خلسة الملکوت، ص ۱۳.

۲- خلسة الملکوت، ص ۲۰ و نیز بنگرید: القیسات، ص ۲۵۳.

۳- خلسة الملکوت، ص ۱۴.

غیر قارّ بر خلاف کمّ متّصل، قبول زیاده در ابتدا نمی‌کند، زیرا محطّ ظهور آن جرم فلک اقصی است و فلک اقصی در سلسله طولی از جایگاه خود برخوردار است و به سبب لمّی از جایگاه خود عدول نمی‌کند. بنابراین مقدّمه اصلی طرح اشکال مخدوش است.

از سوی دیگر عدم ازلیّت عالم زمان مساوق عدم قدرت حقّ نیست، چه این که قصور از ناحیه طبیعت امکانی، و عدم همطرازی آن با رتبه ربوبی است. سیّد داماد در این رابطه گوید: «فإذن خلق العالم بعد عدمه الصریح لیس من حیث انتقال الخالق من عجز الی قدرة ... بل إنّما من حیث قاصرة طباع الجواز الذاتی عن تصحیح التسرمد و امتناع أزلیة»^۱.

۴- بنابر حدوث دهری، باید عدم دهری کلّ عالم مسبوق به وجود آن باشد، حال اگر در آن مرحله، عدم سابق، واجب باشد، حکم آن نقض و باطل نمی‌شود؛ و اگر عدم سابق، ممتنع بالذات باشد، عالم ازلی خواهد بود؛ و اگر ممکن باشد باید دارای علّت باشد که در این جا علّت عدم جز عدم علّت وجود نیست.

جواب: بنابر اصول حکمت یمانی، عالم، وجود ازلی سرمدی ندارد، پس نقیض این وجود که رفع این وجود است برای آن متحقّق است، حال رفع وجود ازلی یا به رفع مطلق وجود است که عدم مطلق ازلی است و یا به رفع ازلیت است که در این صورت تحقّق وجود عالم به واسطه وجود بعد از عدم صریح است. بنابراین واجب است که عالم مسبوق به عدم صریح باشد، حال چه این عدم، عدم محض در ازل باشد و چه مسبوق به عدم دهری محض؛ که در هر دو صورت اعتبار آن منوط به تحقّق علّتی و رای عالم است؛ پس عدم عالم در دهر به معنی رفع ازلیت و سرمدیت آن به اعتبار علّت است، که این اعتبار، ذاتی عالم و مقتضای امکان اوست

و علت پذیر نیست، و در واقع علت کل عالم واسطه خروج عالم از عدم دهری محض است که در این جا عدم مفروض، عدم بسیط است، نه عدم تألیفی^۱.

۵- این اشکال برای اولین بار در شرح قبسات اندیشمند فرزانه محمدبن علی رضا آقاجانی به چشم می خورد که در پی آن به صور گوناگون در سطور کتب متأخرین راه یافته است^۲.

وی در ابتدا به بازسازی عبارات شیخ الرئيس مبنی بر حدوث دهری خرد، گرفته و عبارات وی را فقط مشعر بر حدوث ذاتی دانسته است. «قوله هیهنا: فانّ للمعلول فی نفسه أن یكون لیس و له عن علته أن یكون أیس، إشارة الى دلیل الحدوث الذاتي الشامل لجميع الممكنات، لا الحدوث الدهري، فانه لما ذکر أن الإبداع هو أیس بعد لیس لا عن مادة، أراد أن یبین كيفية هذه البعديّة التي یقال لها الحدوث الذاتي»^۳.

وی در ادامه سخنان خود بدین نکته تصریح دارد که سبق عدم برای ممکن در مرتبه علتش، عدم بسیط است نه تحققی که برای آن سلب باشد، و لذا اگر چه ماهیت ممکنه از ناحیه علتش وجود (= ایس) می یابد و از ناحیه عدم علتش معدوم است ولی مرتبه اصل ماهیت او در تأمل عقلی و تحلیل حدوث معتبر است نه مرتبه اضافه او به علت؛ بنابراین سبق عدم مفروض مساوق تصحیح حدوث ذاتی است نه دهری. وی گوید: «تقریر: انّ المعلول له فی حدّ نفسه و حقیقته و مرتبه ذاته و ماهیته أن یكون لیس، یعنی: أنّ العقل اذا لاحظ ذاته بما هی هی وجد أنّ له لیس و عدم فی تلك المرتبة، و لیس معناه: أنّ العقل اذا لاحظ ذاته مجرداً عن علته وجد فی هذه الملاحظة أنّ له لیس بتّة ... انّ للممكن اعتباران: اعتبار ذاته و اعتبار كونه

۱- ر.ک: القبسات، صص ۲۹۹ - ۳۰۰.

۲- ر.ک: حکمت الهی، محبی الدین الهی قمشه ای و حدوث و قدم، صص ۱۶۰ - ۱۶۳.

۳- ر.ک: منتخبانی از آثار حکمای الهی ایران، شرح القبسات، ج ۲/ ۲۱۵.

مقیساً الى علته، و الاعتبار الأول سابق على الاعتبار الثاني، لتقدم الذات على الاضافة»^۱.

شارح محقق اشکال فوق را با تحلیل مرتبه ماهیت^۲ استوارتر می سازد و

۱- همان جا.

۲- یکی از مسائل دشوار عقلی تحلیل عدم اعتبار نقیضین در مرتبه نفس ماهیت است، لذا کیفیت این نفی نقیضین باید به طور دقیق و با اسلوب منطقی صورت گیرد. توضیح اینکه اگر ما به مفاهیم ماهیت، وجود و عدم نظاره کنیم هر سه مفهوم - بشرط لا - غیر از یکدیگرند، بنابراین صحیح خواهد بود که بگوییم ماهیت به تعمل عقلی غیر از وجود و عدم، و وجود غیر از ماهیت و عدم، و عدم غیر از ماهیت و وجود است. ولی نکته در این جا بر سر این است که این ماهیت در ظرف نفس الامر یا موجود است یا معدوم به نحو منفصله حقیقی. پس ما هرگاه وجود و عدم را از ماهیتی نفی نمودیم در واقع نفی ما در مرتبه ماهیت صورت گرفته است.

از سوی دیگر هر ماهیت دارای عوارض وجود - به حسب تحقق خارجی - و عوارض مخصوص به خود است، پس در نفی وجود و عدم از ماهیت باید به این نکته نیز توجه کنیم، یعنی اگر ما حکم کردیم که «الماهية من حيث هي» در واقع این جا عوارض ماهیت را بر آن ثابت دانسته ایم و سلب عوارض ماهیت در این مرتبه مستلزم نقیضین خواهد بود؛ علی هذا در این گونه موارد، منطقیون تقدم ادوات سلب را بر قید «من حيث هي» لازم دانسته اند. یعنی مثلاً باید گفت: «الانسان ليس من حيث هو انسان بموجود و بلا موجود».

حکیم سبزواری گوید:

«و قدّم سلباً على الحیثیة حتى یعمّ عارض المهیة»

پس در بیان فوق هرگاه سلب مقدم بر حیثیت شد، مرتبه سلب مقید به مرتبه خواهد بود و به لسان قوم «السلب المقید» - یا سلب به توصیف - محقق شده است و هرگاه سلب مؤخر از حیثیت باشد در واقع مرتبه مقیده نفی شده است، که به لسان قوم «سلب المقید» گویند. پس در مثال قبل «الانسان ليس من حيث هو انسان موجود و بلا موجود» حیثیت مربوط به سلب و نفی، و سلب توصیفی (= السلب المقید) نفی شده و در مثال: «الانسان من حيث هو ليس بموجود و بلا موجود» حیثیت مربوط به انسان - یا منفی - است، و سلب مرتبه مقیده (= سلب المقید) صورت گرفته است.

حال اگر به اصل مدعا برگردیم، نقائض در مرتبه ذات ماهیت مرتفع است به سلب توصیفی نه سلب مقید؛ بنابراین چون ذات ماهیت در این مرتبه بشرط لا لحاظ گردیده، سلب دو طرف نقیضین از مرتبه ذات او مستلزم ارتفاع نقیضین نخواهد بود، چه ارتفاع نقیضین در موقعی محقق است که یک طرف از دو طرف نقیض قابل حمل بر موضوع باشد. حال آنکه در این جا حمل و انتسابی نبوده که در مرتبه بعد نفی شود، پس از ارتفاع نقیضین از مرتبه ذات ماهیت تخصیصی نبوده نه تخصیصی تا این که تخصیص قاعده عقلی لازم آید.

می‌گوید: سلب بسیط در مرتبه نفس ماهیت صادق است و از جوهریات آن نیست، بنابراین سلب مفروض امر ثبوتی در مرتبه نفس ماهیت نیست و بر آن صادق نمی‌باشد، پس اثبات سلب نفس الامری در مرتبه قبل از وجود ماهیت، محمل صحیحی نخواهد یافت. «و ائما غلط الزاعم فيما عدا هذا القول، فانّ السلب أو شيء آخر من العرضيات الثبوتية فلا يصدق في تلك المرتبة، اذاً الماهية من حيث هي ليست الاً هي، و اذ ليس حقيقة الامكان الاً سلب الضرورة سلباً بسيطاً فيكون صادقاً في مرتبة الماهية من حيث هي و إن كان خارجاً عن جوهرها، فاستقم كما امرت و لا تكن من الغافلين»^۱.

جواب: پاسخ از این اشکال به دو وجه میسر است:

الف: جواب نقضی

تحلیل فوق در عدم تحقق عدم نفس الامری حادث دهری بعینه در حادث زمانی جاری است؛ چه در حادث زمانی، عدم سابق ماهیت، نقیض وجود لاحق نیست. بدین توضیح که بنابر تعریف حدوث زمانی، مسبوقیت شیء به عدم مقابل یا غیر مجامع، در حدوث ماهیت معتبر است، و عدمی غیر مجامع با شیء است که نقیض آن باشد، حال اگر مرتبه سابق ماهیت را در افق زمان اعتبار کنیم، عدم سابق نقیض وجود لاحق نیست؛ زیرا در تناقض، وجود وحدت زمان، شرط حصول تناقض است. و لذا از هر طریقی که حدوث زمانی معتبر باشد به همان تنقیح مناط حدوث دهری معتبر است.^۲

محقق داماد درباره عدم سابق حادث زمانی گوید: «و أنت كنت قد استيقنت غير مرة واحدة أنّ العدم الزمني المتقدم على وجود الكائن تقدماً بالزمان ليس بصحّ

۱- همان کتاب، ج ۲/۳۰۶.

۲- در این مقام باید بدین نکته توجه داشت که طرف زمان هیچ‌گونه تحصّلی سوای مطروف خود ندارد و اعتبار زمان قراردادی، مصحّح حدوث زمانی حقیقی نخواهد بود.

فيه أن يقال: إنّ بارتفاعه يكون وجود الكائن، فإنّه في حدّه و عن زمانه لا يرتفع ألبتة و
 ألاّ اجتماع النقيضان»^۱. و در نظر وی از همین جهت برای تصحیح حدوث زمانی ما
 ناچاریم که مسبوقیت شیء را به عدم دهری بپذیریم تا حدوث زمانی معنی یابد.
 «فإذن لا یصحّ أن یقال: بارتفاع العدم یكون الوجود الآ فی العدم الصریح الذی بحسبه
 الحدوث فی الدهر»^۲.

و در جای دیگر فرماید: «فیصحّ أن یرتفع الوجود فی بعض الأزمنة و لا یرتفع
 عن امتداد الزمان کلّه»^۳.

ب: جواب حلّی

محقق داماد سطور مختلفی از کتب خود را به تحلیل عدم سابق بر ماهیت
 موجوده اختصاص داده و گویی خود متوجه پاسخ از این اشکال بوده است.
 ما در بیان این که چگونه یک ماهیت متحقق می شود می گوئیم: «فلان شیء
 حادث شد»، حال در این جا باید تحلیل نمود که آیا تحقق شیء مفروض، قبل از
 حدوث بوده و یا این که تحقق شیء مقارن با حدوث آن است، و به تعبیر دیگر آیا
 جعل ماهیت حادثه، جعل بسیط است یا جعل مرکب، و یا به تعبیر دیگر کون
 حادث متحقق به هل بسیطه است یا مرکبه.

در این مقام، این مطلب مسلم است که ماهیت هیچگونه تقرری سوای وجود
 ندارد، یعنی حدّ فاصلی نمی توان برای وجود و عدم یافت تا ماهیت در آن ثابت
 باشد، میرداماد خود در این مقام گوید: «فالصحیح صار الانسان فوجده، لست أقول:
 صار الانسان انساناً فصار موجوداً علی سبیل الصیرورة الائتلافية المستدعية

۱ - القیسات، ص ۲۲۵.

۲ - همان جا.

۳ - درباره ثبوت حدوث زمانی نمی توان به اصل: «کلّ حادث مسوق بقوّة و مادّة تحملها» استناد نمود. زیرا گرچه
 وحدت مادّه در حالت سابق و لاحق وجود دارد، وحدت زمان وجود ندارد.

۴ - القیسات، ص ۱۶.

بمفهومها صائراً و مصيراً اليه، بل أقول: صار الانسان على شاكلة الصيرورة البسيطة الغير المستدعية بحسب المفهوم الا صائراً فقط، أى بتجوهر جوهر ذاته و تقرّر سنخ حقيقته»^۱.

بنابراین تقرّر سابق ماهیت موجوده که در پاره‌ای از مأثورات روایی چون «خُلِقَ الأشياء من عدم» بدان اشاره شده، جای گفتگو خواهد داشت. معلّم ثالث در این باب چند تحلیل ارائه می‌دهد که مآل آنها به یک مقام است. در پاره‌ای از موارد وی مرتبه عقلیه متقدّمه را محلّ تقرّر شیء دانسته است. «فمرتبة الموجودية المنتزعة المتأخّرة حكاية عن مرتبة العقلية الواقعة المتقدّمة و تابعة لنفس تلك المرتبة المستتبعة إياها ... ثمّ لوازم الماهية من حيث جوهرها إنّما علّتها و مبدأها نفس جوهر الماهية في مرتبة التقرّر و الفعلية، قبل مرتبة الموجودية المنتزعة أخيراً»^۲.

بنابراین اگر به گفتار سابق برگردیم، در خواهیم یافت که به واسطه عدم ثبوت ماهیت بالذات انتساب حالت سابقه حقیقی بدو لغو خواهد بود، بنابراین چون عدم تحقق بالذات ندارد و استناد مستقیم به آن باطل است، ظرف عدمی ماهیت باید در وعایی وجودی اعتبار گردد، و به تعبیر دیگر چون عدم بالذات دارای حکمی بالذات نیست، احکام خود را از ناحیه اضافه به وجودات باید دریابد، تا صحّت اسناد به آن میسر باشد. «و اذ قد تلونا عليك مراراً، أنّ العدم بحسب أيّ ظرف كان يعبر عن انتفاء الشئيه مطلقاً في ذلك الظرف، لا شيء يعبر عنه بالانتفاء، و أمر يطلق عليه لفظ العدم، فاذا مطلق العدم لا ذات و لا طبيعة له، و لا يخبر الا عن لفظه و مفهومه الحاصل في الذهن - أعنى مفهوم الانتفاء و البطلان و اللىسية - و السلب الذى يجعله الذهن عنواناً لطبيعة باطلة مسمّاة بالعدم، فيعتبر اضافته الى

الماهیات و الذوات المحصّلة المتمایزة فی حدّ أنفسها، فتتقوّم له حصص بالاضافة اليها، متمایزةً عند العقل بحسب تمايز تلك الذوات و الملكات»^۱.

پس در نظر میرداماد تقدّم مرتبه عقلیه حادث همان تقدّم عدم اضافی است که به تحلیل خاصّ نیز به اعتبار حصولش در نفس الأمر اعتبار می‌گردد، «فكما العدم فی مرتبة جوهر الماهية ما هي هي ليس يستلزم العدم فی حاقّ نفس الأمر... فیصحّ أن يرتفع الوجود فی تلك المرتبة بخصوصها و لا يرتفع فی متن الواقع»^۲.

حال اگر به تأسیس اصول مقدّماتی حدوث دهری و تحلیل ثبوتی آن برگردیم، خواهیم دید که در مرتبه علّت، معلول به وجهی معدوم است و به وجهی موجود؛ از حیث عدم حصول واقعی آن در مرتبه علّت، معدوم است و از حیث ملاحظه و اعتبار علّت تامه موجود است، و تفاوت حیثیات در این مقام، موجب تناقض نیست، و از همین جهت ارسطو، عدم غیر زمانی و غیر مکانی را از مبادی حصول شیء دانسته است.

«فالرؤوس ثلاثة... و الثالث: العدم لا بزمان و لا بمكان»^۳. پس با ملاحظه معلول خاصّ در مرتبه مافوق، عدم آن قابل اعتبار است، و همین عدم، مصحّح ثبوت حادث دهری و زمانی است.

در این جا باید بدین نکته نیز التفات داشت که ظرف شیء از وجود آن تبعیت نموده و واحد مستقلّی غیر از آن نیست^۴، لذا عدم مفروض هم نیز همین حکم را دارد، پس اگر در نظام طولی وجود سابق بر حادث سرمد باشد، عدم مسبوق سرمدی، و اگر دهر باشد، عدم مسبوق دهری، و اگر زمان باشد، عدم مسبوق زمانی

۱ - القیسات، ص ۱۷۹.

۲ - القیسات، ص ۱۶.

۳ - القیسات، ص ۱۷۴.

۴ - میرداماد در القیسات، ص ۳۷ گوید: «أنّ وجود الشیء فی أنّ ظرف و وعاء کان هو وقوع نفس ذلك الشیء فی ذلك الظرف، لا لحوق أمر ما به وانضمامه الیه».

است. و بر همین اساس پاره‌ای از متألهان، عقل اول را حادث سرمدی دانسته‌اند: «و أمّا وجود العقل فهو مسبوق بالعدم السرمدی لكون الوجود السابق عليه وجوداً سرمدياً»^۱.

پس اگر به اصل اشکال برگردیم، در خواهیم یافت که عدم سابق در حادث دهری و زمانی، عدم ماهیت مقید به مرتبه است نه سلب مقید به مرتبه، که در نتیجه عدم سابق ما نقیض حالت لاحق خواهد بود.

در هر حال، بدین گونه میرداماد تفوق خود را بر تمام حکمای سابق بر خود، در اثبات چگونگی حدوث عالم به معرض اندیش ورزان فرزانه نهاده است. «و بالجملة اتمام البرهان من سبيل العقل المضاعف على حَدَث العالم ممّا خصّنی به ربّی من فضله العظيم، و الحمد لله ربّ العالمین»^۲.

تفریع:

محقق داماد در پی تحلیل نظریه حدوث دهری و سرمدی تأخر زمان از دهر و تأخر دهر از سرمد را انفکاک^۳ دانسته است، لذا در باب کیفیت تقدّم باری تعالی بر عالم هستی همین روش را در پیش گرفته است.

وی گوید: تقدّم بالماهیه فقط در علّت فاعلی مفروض است^۴، و تقدّم حقّ تعالی یا جاعل کلّ از حیث علّت فاعلی بودن به تقدّم بالماهیه بر می‌گردد و از حیث وجود به تقدّم بالطبع، و از سویی به حسب این که علّت و معلول همگامند،

۱- شرح الأسماء، حکیم سبزواری، ص ۷۴.

۲- القیسات، ص ۲۷۶، وی در همین موضع به اضطراب ارسطو و شاگردانش در حدوث عالم اشاره نموده است.

۳- تقدّم انفکاک^۳ به نزد وی بر دو قسم است. الف: تأخری که به حسب تصوّر امتدادی سیال است که به آن «تأخر زمانی» یا «بعدیت مکّمة» و غیره گویند. ب: تأخری که به حسب خارج مفروض است ولی در افق کَمّیت مقداری نیست که به آن «انفکاک غیر سیال»، «بعدیت دهری» و غیره گویند. «القیسات»، صص ۸۷-۸۸.

۴- القیسات، ص ۶۷.

جمهور تقدّم بالعلیه را نیز در مقام صحیح دانند.

میرداماد گر چه تحلیل فوق را در اقسام تقدّم می پذیرد ولی بر حسب اثبات تأخر انفکاک بی سرمد و دهر تقدّم بالعلیه را منافی تأخر انفکاک نمی بیند و در واقع مآل تمام تقدّمهای فوق را در معنی وسیع تقدّم دهری می جوید و از طرف دیگر تقدّم حق بر تمام موجودات را تقدّم سرمدی می داند: «فاذن التأخر بالذات عن الباری الحقّ الأوّل سبحانه مطلقاً - سواء علیه أكان تأخراً بالمعلولیه أم تأخراً بالماهیه أم تأخراً بالطبع - يرجع الی التأخر الانفکاکي الدهري، و تقدّمه - جلّ ذکره - بالذات مطلقاً - سواء كان تقدّمًا بالعلیه أو تقدّمًا بالماهیه أو تقدّمًا بالطبع يرجع الی التقدّم الانفرادي السرمدی»^۱.

و بر همین اساس مثال مشهور خورشید و شعاع آن را در معیت حقّ تعالی با موجودات، و تقدّمش بر آنها، مثالی ناقص می بیند: «ولیس یصحّ أن یقاس ما هناك بالشمس و شعاعها و ما بینهما من التقدّم و التأخر بالذات بحسب المرتبة العقلية و المعية في الوجود بحسب متن الأعیان، كما تمور به الألسن موراً أو تفور به الأفواه فوراً»^۲.

همین تحلیل از تقدّم سرمدی و دهری نیز مورد انکار شاگردان وی قرار گرفت؛ چه این که تحلیل حقیقی و صحیح آن منوط به اثبات تأخر انفکاک است. محقّق لاهیجی در این مقام فرموده است: «فان قلت: قد ظنّ بعض الأعاضم أنّ هیئنا قسماً سابعاً سمّاه التقدّم الدهري و السرمدی، و هو التقدّم بحسب وجوب الوجود فی متن الواقع بخلاف التقدّم بالعلیه ... قلت: یمکن أن یقال ان لیس ذلک سوى التقدّم بالعلیه ... فما تمسک به فی نفي التقدّم العلی^۳ یثبت له التقدّم الدهري

۱ - القیسات، صص ۷۵ - ۷۶.

۲ - همان جا.

۳ - چنانچه گذشت محقّق داماد در صدد نفي تقدّم علی نیست، بلکه تقدّم دهری و سرمدی را دارای معنی و سיעتر از

من أن الواجب ليس له مرتبة عقلية، لامتناع حصوله في شيء من المدارك و التقدّم بالعلية إنما هو بحسب المرتبة العقلية منظور فيه، فليتدبر^۱.

در هر صورت به جهت عدم اطالة سخن، پژوهش در این مقام و متفرعات بحث حدوث دهری و نحوه تأثیر آن در الهیات اخص را باید به مقامی دیگر وانهاد؛ لعلّ الله يحدث بعد ذلك أمراً.

→

این دو می‌داند و از طرف دیگر به مفاد ادله شرعی وی، نوعی مابینت و مشاکلت بین حق و اشیاء می‌بیند که تقدّم علی فقط بیانگر یک سوی آن است.

۱ - سوارق الالهام، ج ۱/ ۱۰۴.

زندگانی میر سید احمد علوی

از زندگانی او گزارش کاملی تاکنون به دست نیامده و جز اشارات گذرایی که در تراجم موجود است مطلبی در دست نیست. از سال تولّد او نیز اطلاع دقیقی موجود نیست، نسب کامل او بنابر آنچه که در جامع الأنساب^۱ آمده است چنین می باشد: أحمد بن زین العابدین بن عبد الله بن محمد بن صالح بن جعفر بن أحمد بن حمزه بن قاسم بن حسین بن أبی أحمد عبد الله المشهدی بن محمد بن علی بن حسین بن محمد الطّبان بن حسین بن أبی علی أحمد بن محمد بن عریزی بن حسین بن أبی جعفر محمد بن علی بن حسین الطواف بن أبی الحسن علی الخارص بن محمد الدیاج بن الامام جعفر الصادق (علیه السلام).^۲

پدر صاحب ترجمه، سید زین العابدین نیز از علمای برزگ امامیه و مقیم جبل عامل،^۳ و در محضر محقق کرکی (م. ۹۴) درس خوانده، و پس از چندی مفتخر به مصاهرت ایشان گردیده است. صاحب ترجمه علاوه بر این که خاله زاده امیر محمد باقر استرآبادی (م. ۱۰۴) - مشهور به میرداماد - است، مفتخر به مصاهرت استاده نیز بوده است.

تعدادی از تراجم که از وی نام برده اند^۴ وی را به فضل و علم و زهد و تحقیق ستوده اند. ولکن اطلاعی از خصوصیات^۲ احوال او نداده اند، القابی که برای وی در کتب موجود است عبارتند از «أحمد المحققین»، «أحمد المجتهدین»، «أحمد الفضلاء و المحققین» و «سید المحققین».

۱ - ر.ک: فهرست کتابخانه های اصفهان، ج ۱/ ۱۵۸.

۲ - برای تفصیل شناسایی اجداد او بنگرید: مکارم الآثار، ج ۴/ ۱۱۸۹ - ۱۱۹۴.

۳ - مقدّمه لطائف غیبیه، ص ۶.

۴ - ر.ک: ریاض العلماء، ج ۱، ش ۵۴، و أمل الآمل، ص ۶.

اساتید:

۱- امیر محمد باقر داماد - مشتهر به میرداماد، از نوادگان محقق کرکی - صاحب ترجمه اکثر علوم را به نزد او فراگرفت، چنانچه اجازه میرداماد به او حاکی از فراگیری معقول و منقول به نزد صاحب اجازه بوده است - همچون قواعد علامه، شفاء بوعلی و غیره - صاحب ترجمه تا آخر عمر به آراء استاد وفادار بود، و به شرح بعضی از کتب او پرداخته است.^۱

۲- شیخ بهاء الدین عاملی - مشتهر به «شیخ بهایی» - صاحب ترجمه به نزد این استاد علوم منقول را حیات کرده و از او اجازه‌ای گرفته است^۲، ولیکن پس از چندی کتابی بنام *النفحات اللاهوتية في العثرات البهائية* نگاشته و در آن آراء اختلافی خود و استاد را تبیین نموده است.^۳ و همین را پاره‌ای سبب عدم شهرت وی دانسته‌اند.

درگذشت:

درگذشت مؤلف بنابه نقل صاحب الذریعة پس از سال ۱۰۵۴ و قبل از ۱۰۶۰ در اصفهان واقع شده است،^۴ و ظاهراً مستند این گفتار بیان مولی مطهر بن محمد المقدادی است که در رساله *رد الصوفية* از سید نام برده،^۵ و طلب مغفرت بر او نموده است، با توجه به این که نگارش این رساله به سال ۱۰۶۰ می‌باشد. مدفن وی در تکیه «آقارضی» در اصفهان می‌باشد که دارای صورت قبر مشخصی نیست.^۶

۲- همان جا.

۱- ریاض العلماء، ج ۱، ش ۵۴.

۳- برای تفصیل مطلب بنگرید: *أعیان الشیعة*، ج ۴۰۸/۹.

۴- الذریعة، ج ۱۹۸/۸، و تذکرة القبور، ص ۱۲۲.

۶- تذکرة القبور، ص ۱۴۷.

۵- القول المسدد، ص «ی».

اجازه‌های مؤلف:

از صاحب ترجمه، سه اجازه در دست می‌باشد که دو عدد آنها از میرداماد و دیگری از شیخ بهایی است، از سیاق اجازه‌های او چنین فهمیده می‌شود که مؤلف آنها را در زمان تحصیل و بدو کار خود حیازت نموده است. علامه مجلسی در بخش اجازات بحار الأنوار^۱ این سه اجازه را به طور کامل نقل نموده که در این بخش درج می‌نمایم.

اجازهٔ اول:

بسم الله الرحمن الرحيم

و الاعتصام بحبل فضله العظيم

بعد الحمد كل الحمد لربنا رب العاقلات العالیه، و السافلات البالیة، و الصلاة صفو الصلاة منه على سيدنا سيد الصفات من النفوس الزاكیه، و قرم القادسات من العقول الهادیة، و سادتنا الأوصياء الأطهرین من العترة الأنجبین، مادامت أنهار العلوم جاریةً، و جبال الحقائق راسیةً.

فانّ الولد الروحانی و الحمیم العقلانی السید السند الأید المؤید الألمعی الیلمعی اللوذعی، الفرید الوحید، العلم العالم، العالم الفاضل الكامل، ذا النسب الطاهر، و الحسب الظاهر، و الشرف الباهر، و الفضل الزاهر، نظاماً للشرف و المجد و العقل و الدین و الحقّ و الحقیقة، أحمداً حسینياً - أفاض الله تعالى علیه رشائح التوفیق، و مراشح التحقيق - قد انسلک فیمن یختلف الی من العمر لاقتناص العلوم، و یحتفل بین یدئ ملاوة الدهر لاقتناء الحقایق، فصاحبنی و لازمنی، و ارتاد و اصطاد، و استفاد و استعاد، و قرأ و سمع و أمعن و أتقن، و اجتنی و اقتنی.

و انّی قد صادفته منذما فافهمنی و فقّهته علی أمد بعيد فی سلامة الفطرة

الناقدة، و باع طويل من صراحة الغريزة الواقدة، فما ألقىت الى ذهنه من غامضات
هى مهمّات العقول لم ين وسع قريحته فى حمل أعبائه، و ما أفرغت على قلبه من
عويصات هى متيّمات الفحول لم يعى^١ وجد شكيمته بأخذ أضناؤه، و لقد ناه بنيل ما
تاهت فى مهامه سبله^٢ المدارك، و ما فاه الآ بما أمامه العتّل الصريح الجائر
بالمسالك و المعارك.

و قد قرأ علىّ فيما قد قرأ فى العلوم العقلية من تصانيف الشركاء الذين سبقونا
برياسة الصناعة قراءة يعبا بها لا قراءة لا يؤوبه لها، الفنّ الثالث عشر من كتاب الشفاء
- و هو الالهى منه أعنى حكمة ما فوق الطبيعة - و هو اليوم مشغّل بقراءة فنّ
قاطيغورياس منه، و أخذ سماعاً فيمن يقرأ و يسمع النمطين الأوّل و الثالث من كتاب
الاشارات و التنبيهات للشيخ الرئيس - ضوعف قدره - و شرحه لخاتم المحتّنين
- نور سرّه - و من كتبى و صحفى كتاب الافق المبين الذى هو دستور الحقّ و فرجار
اليقين، و كتاب الايماضات و التشرىقات الذى هو الصحيفة الملكوتية، و كتاب
التقديسات الذى فيه فى سبيل التمجيد و التوحيد آيات بيّات، كلّ ذلك، قراءة
فاحصة، و استفادة باحثة.

و فى العلوم الشرعية كتاب الطهارة من كتاب قواعد الأحكام لشيخنا العلامة
جمال الملة و الذين الحلّى و شرحه لجدّى الامام المحقّق القمقام - أعلى الله
مقامهما - و طرفاً من الكشاف للامام العلامة الزمخشري، و حاشيته الشريفة
الشريفة، و هو مشغّل هذه الأوان بقواعد شيخنا المحقّق الشهيد - قدّس الله
لطيفه - و انّى أجزت له أن يروى عنّى جميع ذلك لمن شاء و أحبّ متحفّظاً محتاطاً
محافظاً على مراعاة الشرائط المعتمدة عند أرباب الدراية و الرواية.
و أوصيه أولاً بتقوى الله سبحانه و خشيته فى السرّ و العلن، انّ تقوى القلب

أعظم مقاليد تأهب السرّ لاصطباب الفيوض الالهية، و الاستضاءة بالأنوار العقلية القدسية.

وليكن مستديماً لاستذكار قول مولانا الصادق، جعفر بن محمد الباقر - عليه السلام - : «استحي من الله بقدر قربه منك، و خفه بقدر قدرته عليك» مواضباً على الألفاظ بالأدعية و الأذكار و الاكثار من تلاوة القرآن الكريم، و لاسيما سورة التوحيد التي مثلها منه و مكانتها فيه مثل القرآن الناطق، أمير المؤمنين علي بن ابي طالب، عليه صلوات الله التامات من كتاب الوجود، و مكانته فيه، مهما استحكمت علاقة عالم التوحيد و التسبيح، أوشك أن ترسخ ملكة رفض السجن الجسداني، و نضو الجلباب الهولاني.

و ثانياً بصون أسرار عالم القدس التي مستودعها كتبى و كلماتي عمّن أخفرني و خرج عن ذمامي في عهد سبق لي.

و وصية سلفت مني في كتاب الصراط المستقيم فله ميسر لما خلق له.

و من يك ذا فم مرّ مريض يجد مرّاً به الماء الزلالا

و ثالثاً بتكرار تذكاري في صوالح الدعوات المصادفة مئة الاستجابات، و مظنة الاجابات، و الله سبحانه وليّ الفضل و الطول، و اليه يرجع الأمر كله.

و كتب أحوج المربوبين الى الربّ الغنيّ، محمد بن محمد يدعي «باقر الداماد الحسيني» - ختم الله له بالحسنى - في منتصف شهر جمادى الاولى العام سنة ١٠١٧ من الهجرة المقدسة النبوية، مسؤولاً حامداً مصلياً مسلماً مستغفراً، و الحمد لله ربّ العالمين، و الصلاة على رسوله و آله الطاهرين أولاً و آخراً.

اجازة دوم:

بسم الله الرحمن الرحيم

و الثقة بالعزیز العليم

الحمد كله لله ربّ العالمين، ذي السلطان الساطع، و البرهان اللامع، و العزّ

النافع، و المجد الناصع، و الصلاة أفضلها على السانّ الصادع بالرسالة، و الشارع الماصع بالجلالة، سيّدنا و نبينا محمد صفو المكرّمين، و سيّد المرسلين، و موالينا الأكرمين، و سادتنا الأطهرين من عترته الأنجبين، و حامّته الأقربين، مفاتيح الفضل و الرحمة، مصابيح العلم و الحكمة.

و بعد فإنّ سيّد الأيّد المؤيّد، المتمهّر المتبحّر، الفاخر الذاخر، العالم العامل، الفاضل الكامل، الراسخ الشامخ، الفهّامة الكرامة، أفضل الأولاد الروحانيين، و أكرم العشائر العقلانيين، قرّة عين القلب، و فلذة كبد العقل، نظاماً للعلم و الحكمة، و الافادة و الافاضة، و الحقّ و الحقيقة، أحمد الحسيني العاملی - حقّه الله تعالى بأنوار الفضل و الايقان، و خصّه بأسرار العلم و العرفان - قد قرأ علىّ انولوطيقا الثالثة و هي فنّ البرهان من حكمة الميزان من كتاب الشفاء لسهيمن السالف، و شريكنا الدارج، الشيخ الرئيس أبى على، الحسين بن عبد الله بن سينا - رفع الله درجته و أعلى منزلته - قراءة بحث و فحص، و تدقيق و تحقيق، فلم يدع شاردة من الشوارد الآ و قد اصطادها، و لا فائدة من الفوائد الآ و قد استفادها، و أنّى قد أجزت له أن يروى عنى ما أخذ و ضبط، و اختطف و التقط، لمن شاء كيف شاء، و لمن أحبّ كيف أحبّ.

ثمّ عزمت عليه أن لا يكون الاّ ملتبساً أرواق الهمة و شرasher النهمة على ملازمة كتبى و صحفى، و معلقاتى و محققاتى، و مطالعتها و مدارستها، على ما قد قرأ و درى، و سمع و وعى، مفيضاً لأنوارها، موضحاً لأسرارها، شارحاً لدقائق خفياتها، ذاباً عن حقائق خبياتها، سالكاً بعقول المتعلّمين الى سبيل ما فى مطاويها من مرّ الحقّ و مخّ الحكمة الحقّة، راجماً لشياطين الأوهام العاميّة، و أبالسة المدارك القاصرة السوداوية عن استراق السمع لما فيها ببوراق شهبها القدسية.

و لا سيّما فى شاهدات عقلية من أصول الحكمة محوجة جداً الى محوضة عقلية النفس و شدة ارتناعها عن هاوية الوهم، و صدق مرافضتها ضريبة الحسّ، و

بعد مهاجرتها اقليم الطبيعة، كمباحث الدهر و السرمد، و حدوث العالم جملة من
العدم الصريح فى الدهر، و تسبيح أنواع التقدم و التأخر، و تربيع أنحاء الاعتبارات فى
الماهية، و تثليث أنواع الحدوث، ثم تثليث أقسام النوع الثالث و هو الحدوث
الزمانى، و تثنية الجنس الأقصى لمقولات الجائزات، و غوامض مباحث التوحيد، و
علم الواحد الأحد الحقّ بكلّ شىء، الى غير ذلك من غامضات مسائل الحكمة.
و المأمول أن لا ينسانى من صوالح دعواته الصادقة، مآذّ الاجابات و مظانّ
الاستجابات.

و كتب مسؤولاً أحوج المربوبين الى الربّ الغنى، محمد بن محمد يدعى باقر
الداماد الحسينى، ختم الله له بالحسنى، حامداً مصلّياً مسلماً مستغفراً فى عام سنة
١٠١٩ من الهجرة المقدّسة المباركة، و الحمد لله وحده.

صورت اجازة شيخ بهايى

بسم الله الرحمن الرحيم

أما بعد الحمد و الصلاة، فقد أجزت للسيد الأجل الفاضل، التقى الزكى الذكى
الصفى الوفى الألمعى اللوذعى، شمس سماء السيادة و الافادة و الاقبال، غرة سيماء
النقابة و النجابة و الكمال، سيدنا السند، كمال الدين أحمد العلوى العاملى - وفقه
الله سبحانه لارتفاع أرفع المعارج فى العلم، و بلغه غاية المقصد و المراد و الأمل -
أن يروى عنى الأصول الأربعة التى عليها مدار محدثى الفرقة الناجية الامامية
- رضوان الله عليهم - أعنى الكافى لثقة الاسلام محمد بن يعقوب الكلينى، و الفقيه
لرئيس المحدثين بابويه القمى، و التهذيب و الاستبصار لشيخ الطائفة، محمد بن
الحسن الطوسى - قدس الله أسرارهم و أعلى فى الخلد قرارهم - بأسانيدى
المحرّرة فى كتاب الأربعين، الواصلة الى أصحاب العصمة، سلام الله عليهم

أجمعين.

و کذا أجزت له - سلّمه الله و أبقاءه - أن يروى عنى جميع ما أفرغته فى قالب التأليف سيّما التفسير الموسوم بـ العروة الوثقى، و كتاب الحبل المتين، و كتاب مشرق الشمسین و كتاب الأربعین و كتاب مفتاح الفلاح، و الرسالة الأثنى عشرية، و شرح الصحيفة الكاملة، و زبدة الاصول، فليرو ذلك لمن له أهلية الرواية، عصمنا الله و آياه عن اقتحام مناهج الغواية.

و كتب هذه الأحرف بيده الجانية الفانية، أقلّ العباد، محمّد المشتهر ببهاء الدين العاملی - تجاوز الله عنه - فى الشهر الرابع من السنة الثامنة عشر بعد الألف، حامداً مصلياً مسلماً مستغفراً، و الحمد لله على نعمائه أولاً و آخراً و باطناً و ظاهراً.

تألیفات:

۱ - اظهار الحقّ و معيار الصدق: در بیان احوال ابو مسلم خراسانى، اين رساله را بظاهر مؤلف در تأييد كتاب امير سيّد لوحى نگاشته كه مير لوحى در آن به هجو ابو مسلم خراسانى و حلاج پرداخته است، ولكن مردم بر او شوريدند، و صاحب ترجمه اين رساله را به دفاع از او نوشت. (اصفهان، كتابخانه شخصى دانشمند معظم سيّد محمّد على روضاتى^۱، خطى مرعى، ش ۴۰۱۴. الذريعه ج ۴/۱۵۰ - ۱۵۱، ج ۳۸۶/۶، ج ۲۰۶/۱۰ و ج ۹۲/۱۱، مطبوع در مجموعه ميراث اسلام و ايران، ش ۲).

۲ - الأغاليط^۲ (كتابخانه دكتر مهدوى).^۳

۳ - بيان الحقّ و تبیان الصدق: در احكام وقف. (آستان قدس رضوى، خطى،

۲ - مقدمه الطائف غيبه، ص ۶.

۱ - مقدمه علاقه التجريد، ص ۳۵.

۳ - اگر اين رساله همان رساله معرّضى شده در نشریه دانشگاه ص ۱۱۵، مجموعه ۳۵۷، پیرامون کتابهای دكتر مهدوى باشد، بقطع از ميرداماد مى باشد.

ش: ۲۲۵۹، فیضیه ج ۱، ص ۲۳، کتابخانه مرکزی دانشگاه، ش ۵۸۹۴، و فهرست میکروفیلیمهای دانشگاه، ج ۲/۱۲۹).

۴- تعلیقه بر حاشیه خفّری بر شرح جدید تجرید قوشجی.

۵- تعلیقه بر حاشیه دوانی بر تهذیب (ر.ک: شرح قبسات، تعلیقه ...).

۶- تعلیقه بر حاشیه میر سید شریف بر شرح عقائد عضدی (گنجینه مجموعه خطوط، صص ۶۵۶ و ۲۳۵، میکروفیلیمهای دانشگاه، ش ۵۷۵۷).

۷- ثقبوب الشهاب فی رجم المرتاب: در ردّ صوفیه. (الذریعه، ج ۸/۵ و ج ۱۴/۲۵۵).

۸- جواب سؤالات خواجه نصیر از شمس الدین خسرو شاهی که به خواهش محمد صالح گرامی نوشته است. (کتابخانه اهدایی مشکوه، ش ۱۰۷۹).

۹- حظیره الانس من ارکان کتاب ریاض القدس: شرح مختصر تجرید می باشد، نگاشته سال ۱۰۳۷ (کتابخانه مجلس شورای اسلامی، ج ۱۶، کتابخانه مرکزی دانشگاه، ش ۸۴۸۳ و کتابخانه پرینستن، ش ۳۹۳۹) ← ریاض القدس.

۱۰- حواشی بر شرح هدایه میبدی.

۱۱- حواشی بر کافی.

۱۲- حواشی بر من لایحضره الفقیه (کتابخانه آقای فخرالدین نصیری، میکروفیلیمهای دانشگاه، ش ۵۷۵۷).

۱۳- الخطفات القدسیة^۱: مقالاتی است حکمی، پیرامون مسأله علم و مباحث نفس در الهیات و و طبیعات، نام آن در کتاب ریاض القدس آمده است.

۱۴- رساله در اصول اعتقادات.^۲

۱۵- رساله در اقوال دابة الارض. (اصفهان، کتابخانه شخصی دانشمند معظم

۱- افادت دانشمند معظم آیه الله سید محمد علی روضاتی.

۲- شماره های ۱۰، ۱۴ و ۱۸ از افادات دانشمند معظم آیه الله سید جعفر میردامادی.

سید محمد علی روضاتی^(۱).

۱۶ - رساله در دفاع از مصقل صفا (فیضیه ج ۳/۸۸، ش ۱۳۹۳ مطبوع به ذیل مصقل صفا).

۱۷ - رساله در سیادت شریف: ظاهراً به تبعیت استاد خود - میرداماد - بر اساس رساله او موسوم به اثبات السیادة من الامة نگاشته است. (الذریعه، ج ۶/۲۷۰).
۱۸ - رساله در طینت.

۱۹ - رساله در نجاست خمر که ردی بر رأی مولی محمد امین استرآبادی است، و در سال ۱۰۳۴ نگاشته است. (کتابخانه مرکزی دانشگاه، ش ۳۷۴۹، سپهسالار ج ۳/۲۸۳ ملک، ش ۲۱۳۴. فهرست کتابخانه اهدایی امام جمعه کرمان به دانشکده ادبیات، ش ۲۵۱).

۲۰ - رساله در نسب معاویه. (اصفهان، کتابخانه شخصی دانشمند معظم سید محمد علی روضاتی^(۲)).

۲۱ - رساله در وقف کفران: گفتاری کوتاه در مبحث وقف در علم تجوید.

۲۲ - روضة المتقین: شرحی بر مقصد پنجم و ششم تجرید، که در مبحث امامت و معاد است، و بعد از کتاب ریاض القدس نگاشته شده است. (الذریعه، ج ۱۱/۳۰۲).

۲۳ - ریاض القدس: شرحی عربی و مبسوط بر تجرید و آراء قوشجی و خفری است که به سال ۱۰۲۸ نگاشته شده است، و خلاصه آن همان کتاب حظيرة الانس است. (کتابخانه شخصی دانشمند معظم سید محمد علی روضاتی).

۲۴ - شرح اثنی عشرية شیخ بهائی.

۲۵ - شرح اشعار اول جذوات «عینان عینان لم یکتبهما قلم...». (فهرست

کتابخانه اهدایی امام جمعه کرمان به دانشکده ادبیات، ص ۹۳، ش ۶۵، مطبوع در حاشیه نبراس الضیاء^۱).

۲۶- شرح ایماضات میرداماد^۲: در مسأله حدوث.

۲۷- شرح برهان شفاء (اصفهان، کتابخانه شخصی دانشمند معظم سید محمد علی روضاتی با خط مؤلف).

۲۸- شرح قاطیغوریاس شفاء (اصفهان، کتابخانه شخصی دانشمند معظم سید محمد علی روضاتی به خط مؤلف).

۲۹- شرح قبسات (اثر حاضر).

۳۰- شهاب المؤمنین فی رجم الشیاطین المبتدعین^۳: ردّ صوفیه. (الذریعه، ج ۱۴/۲۵۵).

۳۱- صواعق رحمان: رد یهود پیرامون تحریف تواریات و زیور. (الذریعه، ج ۱۵/۹۴).

۳۲- عروة الوثقی یا مفتاح الشفاء: شرح الهیات شفاء ساخته ۱۰۳۶ (خط مؤلف مجلس، ش ۱۷۸۸، نیز مجلس، ش ۱۷۸۷، دانشگاه اصفهان، ش ۲۹۶).

۳۳- عقد الجواهر المتعلقة بکتاب التجرید الزاخر: شرح قسمت جواهر و اعراض تجرید الاعتقاد (خط مؤلف: خطی مرعشی، ش ۳۹۴۴).

۳۴- کحل الأبصار: شرح اشارات (کتابخانه مجلس شورای اسلامی، ج ۴۴۷/۵ و ۴۵۱، ش ۱۹۴۳ و ۱۹۴۴، دانشگاه، ش ۵۸۶۳).

۱- به اهتمام نگارنده، در سال ۱۳۷۴، طبع گردید.

۲- در نسخه کحل الابصار، ش ۶۸۶۳ دانشگاه از آن ذکر شده است.

۳- صاحب ذریعه در ج ۲۴، ص ۲۵۱ پیرامون انتساب این کتاب و کتاب ثقب الشهاب با توجه به گرایش مصنف آن به تصوف تردید نموده است. لیکن در نسخه مجموعه شماره ۳۸۷ طباطبایی مجلس فتوایی از همیس مؤلف در تکفیر صوفیه موجود است. ذریعه، ج ۱۶، ص ۱۲۲.

۳۵- کشف الحقایق: در شرح تقویم الایمان، مؤلف دو شرح بر رساله استاد نگاشته است، اولین مرتبه شرح خود را در سال ۱۰۲۶ ساخته، (آستان قدس رضوی به خط مؤلف، ش ۲۲۲)، و مرتبه دوم دیباجه شرح اول را عوض نموده، و از شرح اول تقریری جدید نموده است. (آستان قدس رضوی، ش ۲۲۳، ساخته ۱۰۳۸).

۳۶- لطایف غیبیه^۱: در تفسیر آیات العقاید که در نوع خود بی نظیر است. (مطبوع).

۳۷- لغز لوامع ربّانی در مباحث عددی (خطی مرعشی، ش ۷۵۹۱).

۳۸- لمعات ملکوتیه: در ردّ نصارا و تحلیل کلمات غامضه انجیل (خطی مرعشی، ش ۷۵۹۱).

۳۹- لوامع ربّانی: در تحریف انجیل (فهرست کتابخانه‌های اصفهان، ص ۱۶۹ میکروفیلمهای دانشگاه، ش ۴۲۰۰. خطی مرعشی، ش ۲۴۰۰، چاپ شده در دائرةالمعارف قرآن، ج ۲، سال ۱۴۰۶).

۴۰- مصابیح القدس و قنادیل الانس: ^۲ به نام تعلیقه قدسیه نیز خوانده شده است، به ظاهر شرح اولی مؤلف است بر کتاب تجرید که آراء خفّری، قوشجی و دوانی را بطور مشروح مورد بررسی قرار داده است، و به مباحث نبوت و بقیه آن نپرداخته است. این شرح به سال ۱۰۱۱ پایان پذیرفته است. (فهرست کتابخانه دانشگاه ج ۴۸۱/۸، ش ۱۸۷۵ به خط مؤلف).

۴۱- مصقل صفا در تجلیه آینه حقّ نما. (مطبوع).^۳

۱- چاپ مکتبه الداماد، سال ۱۳۹۶.

۲- تمام تراجم نویسان و کتاب شناسان این کتاب و ریاض القدس را کتاب واحدی دانسته‌اند، و اما بر اساس نسخه‌های معرفی شده از آن، و تطبیق نگارنده، اساسی بر گفتار فوق باقی نمی‌ماند.

۳- به اهتمام نگارنده، در سال ۱۳۷۳، طبع گردید.

- ۴۲- المعارف الالهية: شرح حديث «من عرف نفسه فقد عرف ربه» (الذريعة، ج ۱۹۰/۲۱).
- ۴۳- معراج العارفين: شرح منهج السالكين بحرانی، در مباحث کلامی و مختصری از فقه. (نسخه مؤلف به نزد دانشمند معظم حاج آق جعفر میر دامادی، و میکروفیلمهای دانشگاه ج ۱۷۳/۲).
- ۴۴- مناهج الأخیار: شرح سبصر به نام عذیات لأخبار^۲ نیز خوانده شده است. (مطبوعه).
- ۴۵- مناهج الصحة: گفتاری فارسی در شطری از صور اعتدالت و بخشی مشبع در احکام نماز. (آستان قدس رضوی، ش ۲۱۴۸۸، ۸۱۵۷).
- ۴۶- مناهج صفوی: درباره فضیلت سادات، نگاشته سال ۱۰۱۳. (کتبخانه آستان حضرت معصومه، قم، ص ۱۶۶).
- ۴۷- النفحات اللاهوتية في العثرات البهائية: پیرمئون ایرادات ورده بر شیخ بهایی. (مجلس شورای اسلامی ج ۱۸۱/۵، کتبخانه مذکور^۳ به خط عمیلی، ش ۷307).
- ۴۸- نماز زیارت: (کتبخانه شخصی دانشمند معظم سید محمد علی روشنی^۴).

شرح القبسات

درباره این شرح چند نکته قبل توجه است:

- ۱- این شرح بذریع آنچه که در دیبچه آن آمده به درخواست مؤلف متن، نگاشته شده است. «أمرنی مرة بعد اخرى وکرة بعد أولی بأن تصدی شرح هذا الکتب المستطب فی أوان حیته».

۱- چاپ، ص ۱۳۹۹.

۲- تذکره تنوير، ص ۱۲۱.

۳- تریه جوییدن جرد، ملاشمسی گیلانی و آندراو، پیر ۱۳۶۰، ش ۲، ص ۸۴.

۴- مقدمه علاقه تحریر، ص ۳۸.

۲- این شرح پس از وفات میرداماد به رشته تحریر در آمده و لذا شارح در مقدمه بدان اشاره نموده است. «ثم ائى لما اقتبست أنوار أفانين العلوم من أضواء كوكب درى توقد من شجرة مباركة، هو الحكيم العظيم، و آية الله الكريم، باقر علوم الأولين و الآخرين، أعلى الله درجته فى أعلى العلیین، و حشره مع أجداده المعصومین أطیبین». و در جای دیگر از میرداماد چنین یاد کرده: «أسكنه الله على فرادیس جنانه».^۱

۳- شارح به جهت صعوبت متن کتاب به شرح آن همت گماشته شده است. «و هو کتاب کریم یتحیر ممّا فیہ من أشعة شموسه و ومضات بروقه أبصار أولى الأبصار، و یهشّ على أسرارہ المکنونة و ینهش الى أبکاره المخزونة، و یدهش الى لآلیه المنشورة عقول ذوی الأفكار».

۴- این شرح بر خلاف نام^۲ آن به تحلیل متسلسل عبارات پرداخته، و حاوی تعلیقه‌ها و حواشی کوتاه و بلند بر مواضع مختلف کتاب است، البته در آغاز نوشتار جنبه شرحی بودن آن تا حدی غالب است.

۵- در این شرح مؤلف کوشیده است تا پرده از اسرار عبارات کتاب بردارد و لذا گاه به حل لغات کتاب پرداخته، و گاه به شرح عبارات پرداخته است. او در مقام شرح عبارات با دقت و کاوشی کم نظیر به احاله مطلب به کتب دیگر پرداخته، و اثری کم نظیر را بیش روی خواننده خود گذاشته است.^۳ او همچنین در پاره‌ای از

۱- لازم به ذکر است که وی در تعلیقه ۱۷/۱۸۸ اشاره به حیات استاد در حین نگارش نموده است: «هناك مشاركة رابعة أوردھا المصنّف، دام ظلّه».

۲- بنا به جمع عبارات مؤلف در مقدمه این رساله «بأن أتصدى شرح هذا الكتاب... ثم رأيت أنّ الأوان ... و الحال حال الافتتاح ...» و کتب دیگر او چون العروة الوثقى نام این نگاشته شرح القبسات است.

۳- وی در پاره‌ای از موارد با نقل قول از دو کتاب یک مؤلف به تناقص گویی وی اشاره نموده و در پاره‌ای از موارد به رفع تهافت آن می‌پردازد.

موارد که مطلب به درازا کشیده شده است، تفصیل آن را به کتب دیگر خود همچون *العروة الوثقی و مفتاح الشفاء^۱ کحل الابصار فی شرح الاشارات*، *ریاض القدس و غیره* وا گذاشته است.

۶- شارح تمام حواشی مؤلف را مطالعه کرده و با توجه به حواشی و افادات وی در صدد شرح آن برآمده است، و لذا هر جایی که از مؤلف نقل مستقیمی در دست بوده با عنوان «افید» از آن یاد کرده است.

۷- در این شرح، شارح از تمامی آراء مؤلف متأثر بوده و همه جا در صدد ابرام نظریات وی می باشد، و از سوی دیگر سبک نگارشی مؤلف در شارح اثر زیادی گذاشته و شارح با بهره گیری از سیاق نگارشی مؤلف و بهره وری از لغات متداول در کتب او به تحریر شرح همّت ورزیده است، لذا شرح وی نیز گرچه بسان آثار میرداماد دارای تعقید لفظی و معنوی نیست ولی تا حدّی دشوار و پیچیده است.

۸- ظهور آثار شهودی حکمت یمانی مکتب اصفهان و توجه به کشف و آثار اشراقیان در سراسر شرح وی و دیگر کتب او آشکار است. وی در مقام تحلیل مسأله علم خداوند در مقام تمسک به کشف چنین گوید: «فلا تلمتس من نفسک شیئاً عجز عنه الملائكة المقربون و الأنبياء المرسلون، جاهد و فکّر فی خلوتک، و فرّغ زوایا قبلک عمّا سواه، يحدث لک فی أثناء الخلوات و توطین النفس علی المجاهدات أنموذج عن علوم الأنبياء و الملائكة ... اللهم أنت المرجوع الیه و المعقول علیه فی تیسیر هذا الأمر العظيم، و الانزال فی هذا المنزل المبارك الکریم، و أتوا الغافلين من عبادک الی محلّ الشوق الی مثل ذلک العالم و المشتاقين منهم الی مرتبه العشق»^۲.

۱- این اثر مسبوط ترین شرح شفا و مفصلترین نگاشته مؤلف آن است.

۲- بنگرید: تعلیقه ۱۲/۹.

۹- مهارت و تبخّر شارح در نقل اقوال پشینیان همچون فارابی، ابن سینا و شیخ اشراق، محقق طوسی، محقق خفّری، دشتکی و غیره چشمگیر، و تتبع وی در کتب^۱ مختلف مشهود است. و از سویی علاوه بر نقل مطلب، قدرت تدرب و تحلیل فلسفی وی در همه جا به چشم می خورد.

۱۰- در پاره‌ای از موارد شارح به تحلیل عبارت متن، بر اساس نسخه بدل‌های گوناگون پرداخته، و چنین می نماید که نسخه اصل مؤلف در اختیار او نبوده است.

شیوه تحقیق

تصحیح اثر حاضر در دو مرحله انجام گرفته است:

الف: در ابتدا با استفاده از دو نسخه زیر به تصحیح تلفیقی کتاب همّت

گماردیم:

۱- «م»: نسخه کتابخانه مجلس شورای اسلامی، ش ۱۸۶ طباطبایی، مورخ ۱۱۴۷، به قطع وزیری بیش از ۱۴۶ ورق، هر صفحه شامل ۲۵ سطر، عناوین «قال»، و «افید» با سرخی تحریر گشته است. این نسخه به خط نستعلیق محمد رفیع از نسخه میر صاحب امام الدین علی حکیم، در زمان جلوس جهان شاه بن بهادر کتابت گشته و بنا به اظهار کاتب در پایان رساله با نسخه اصل تحریر مقابله گشته است «قابله من المنقول عنه».

متأسفانه نسخه فوق دارای نواقصی است که در چند مورد کاتب موارد نقص را با سفیدی کاغذ مشخص نموده است. ولی در پاره‌ای از موارد چند برگ از نسخه فوق اسقاط شده است.^۲

۱- در پاره‌ای از موارد از کتب غیر مأنوس فلسفی همچون فاذی، مقاومة السوفسطائین و ... نقل کلام نموده است.

۲- عکس این نسخه و استنساخی از آن را فاضل دانشمند، جناب آقای حاج سید جمال الدین میردامادی در اختیار

۲- «ش»: نسخه کتابخانه مرحوم آیه الله مرعشی، ش ۴۲۷۱ غیر مورخ سده ۱۱ تحت عنوان قیسات، به قطع رحلی کوچک، دارای بیش از ۲۴۰ ورق، هر صفحه شامل ۱۸ سطر، فاقد نام کتب و محل کتبت^۱. نسخه فوق حاوی متن القیسات است که حواشی میر سید احمد عنوی عملی با امضای سید احمد در حاشیه آن آمده است، در این نسخه حواشی میر داماد بر خلاف نسخه «م» که با آغاز «افید مشخص گشته، با امضای «منه قدس سره» مشخص شده است.

این نسخه دارای حشیه‌های دیگری افزون بر نسخه «م» است که متأسفانه در بسیاری از موارد قابل قرائت نیست. لذا، از این نسخه به عنوان کمک در امر تصحیح بهره گرفته‌ایم. و اختلاف آن را با نسخه «م» در حد توان درج نموده‌ایم. ب: در پی اهتمام مسئول محترم دفتر نشر میراث مکتوب خوشبختانه به نسخه پاکستان دست یافتیم که با بهره‌وری از این نسخه، تصحیح کتب در مرحله اول سامان یافت. نسخه فوق دارای مشخصات زیر است:

۳- «ب»: نسخه کتابخانه گنج بخش، ش ۶۳۴، مورخ ۱۱۰۱ ه.ق. به قطع خشتی، دارای ۴۱۲ صفحه، هر صفحه شامل ۲۲ سطر، به خط شرف الدین نائینی. متأسفانه پاره‌ای از اوراق این نسخه نیز در صحافی جابج شده که در تصحیح حاضر با دقت در جای خود نهاده شده است.

این نسخه سال بعد توسط نوه مؤلف صدرالدین محمد^۲ با نسخه اصل مؤلف مقابله شده و تصحیح گشته است. در حاشیه صفحه ۴۱۰ نسخه، در پایان کتب

۱- در فهرست کتابخانه ج ۱۱/۲۷۳-۲۷۴ بنا به قولی کتاب آن به قط الدین اتکوری نسبت داده شده، که با توجه به حواشی سید احمد و هم عصر بودن این دو، این مطلب بعید به نظر می‌رسد.

۲- وی فرزند عبدالحسین عاملی صاحب کتاب سدره المنتهی، عرش الایقان، عرش سماء توفیق و غیره است.

چنین آمده است:

«قوبل مع الكتاب الاصل الذي هو بخط جدّي الشارح الحكيم المتأله، سيّد تلامذة ثالث المعلمين، السيّد السند، احمد العلوی الحسني، ولم اقصر في الجدّ و السعي و الاجتهاد في تصحيحه بعون الله الحقّ المبين و كتبه بيمينه الدائرة الهالكة الفاسدة، صدرالدين محمّد بن عبدالحسيب بن احمد بن زين العابدين العاملي في غرّه شهر صفر ختم بالخير و الظفر في سلك شهور العام اثنين و مائة بعد الألف».

با این وجود نیز ضبط این نسخه در پاره‌ای از موارد نادرست به نظر می‌رسیده که با توجه به دو نسخه دیگر اصلاح گشته است. در هر صورت این نسخه همچو نسخه «ش» حاشیه‌هایی افزون بر نسخه «م» دارد که کلیه این حاشیه‌ها بر نسخه «م» افزون گشته، و با علامت مربع در جلوی عبارت «قال» مشخص شده است.^۱ در تصحیح اثر حاضر پس از مقابله نسخ فوق، با بهره‌گیری از شیوه تصحیح تلفیقی متن کتاب آماده گشته، و نظر به سهولت استفاده از آن، تمام عبارات متن قبسات که در شرح متن شده با حروف سیاه مشخص گشته، که در آغاز آن با علامت کروشه، شماره صفحه و سطر نسخه چاپ مؤسسه مطالعات اسلامی درج شده است.^۲

در اثر حاضر یک رساله مختصر از نویسنده کتاب در شرح رباعی میرداماد «عینان عینان...» بر اساس تنها نسخه آن - در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، بخش کتب اهدایی امام جمعه کرمان، به شماره ۶۵ - در حواشی کتاب در ذیل همین شعر

۱ - از این نسخه با رمز P و از نسخه «م» با رمز M و از صفحه روی آن با نشانه A و از پشت آن به B تعبیر شده که در پی آن شماره برگه نسخه درج شده است.

۲ - نگارنده بر خلاف شیوه تصحیحی متداول در صدد استخراج تمام نقل اقوال این اثر بر نیامده‌ام، چه این که در نسخه مصحّح قبسات نیز چنین شیوه‌ای اعمال نشده است، ولی در موارد ضروری که با کاستی نسخ اساس یا متن و یا ... روبرو بوده‌ام مأخذ نقل قول را مشخص ساخته‌ام، و استخراج تمام منابع اقوال را به چاپ بعد که به ضمیمه متن قبسات است وا نهاده‌ام.

آمده است.

نظر به اینکه ارائه فهرست مطالب برای چنین کتبی بطور دقیق میسر نیست، با ارائه فهرست مطالب^۱ قیسات بر اساس عناوین «ومضه» ه و «وميض» ها فهرست تلویحی این شرح پیش روی پژوهشگران قرار گرفته است.

در پایان بر خود لازم می دانم که از استاد فرزانه و دانشمند جناب آقای دکتر مهدی محقق که تشویق و همتشان فرا راه طبع این اثر بوده کمال امتنان را داشته باشم، و نیز از فضل ارجمند آقای اکبر ایرانی مسئول دلسوز دفتر نشر میراث مکتوب که در به دست آوردن نسخه پاکستان سعی وافری نمودند، و دوست دانشمند آقای علی اوجبی که با ارائه راهنماییهای لازم و خدمات تحتیتی در بهبودی این اثر، سعی بیغی نمودند، تشکر بنمایم.

حامد ناجی اصفهانی

۱۳۸۴/۸/۱۵

۱- لازم به ذکر است که، متأسفانه در چاپهای مکرر قیسات فهرست مطالب آن ارائه نگردید که امیدواریم این فهرست جای خالی آنرا پر کند. در این اوان نیز فهرست ناقصی از قیسات در ذیل کتاب حکیم استرآباد، میرداماد، ص ۲۳۳ ارائه گشت که فاقد فهرست پاره‌ای از فصول کتاب و در بردارنده مطالب آن تا صفحه ۱۴۲ می‌باشد.

بسم الله الرحمن الرحيم في تفسير
 خير كلام اقبية اصحاب التوحيد واهي مقال قصبة ارباب التجديد ، مدد واهي العقل وبنف
 الحق وباري الشين واهي الخيرات ، لا اله الا هو الموجدات من الهاتيات البورية فليلا ثلاث
 الكيانية مزيج العدم الصريح الذم وطلعة البطلان الثاني وليست الى نور الوجود الذي تحت
 من كل المصطفى في المجد والمقام المحمود وفضل تحت لواء من دولة آدم ووزيرة في يوم مشهود
 فامر نصب صاحب راي لو كشف العظام ما ان دمت يقيناً والبالعظام النجباء والمجدين العظمى
 وليمة الكبرى على جميع الربا ليطلع النجم من افق السماء ويحطم الطلع في بساط الغضا صلوات
 على من علمهم بعدد علمه الذي لا ينشأ في الايمان في خب قال جل من قال قل لا اسئلكم عليه اجرا الا
 المودة في القربى وهم عزما الطاهرون ولقد كتبنا في الزبور من بعد الذكر ان الارض يرثها
 عبادي الصالحون على على علوا الى علوة ، سنام سموات المعالي قد اعلى ، وفاتح ابواب
 الولاية بعد ما ، قد انشأ ابواب النبوة وانقضى ، معانده قد جاهد المشركين في حقوة الرحمن والشهد
 من كل مستغنى ، اما بعد فيقول اقل المفتاتين ولوحج المربوبين الى حجرة ربه العفو
 احمد بن زين العابدين العلوى ان شافع المعرف ما شفع من ان يطعن اليه كل طائر ومراد
 البصير احب من ان يحوم حوله كل سائر سيما ما في شافع كتاب انقضاء العلى وهو كشم طينة
 اصلها ثابت وفرعها في السماء من تلوحيات قدوسية الى مطالب رموز الحكمة العالية واشارات ملكوته
 الى مارب كنوز الفلسفة المتعالية يكاد زيتها ينفى ولو لم يصبسه نار نور على نور يهدي في الحق

الحمد
 من نفعنا من الله
 بسقيا سر

وان شئت قل كوكب محي ومضى وكتب بينا والذراحي مخرج محمد بن محمد
 يدعي قبر الدما دحسني ختم الله في نشأته بالحسن وسماه من كمال المعرف
 على النقيب الاعلى حاشه امصليا مستمسقا مسغرا داني احوار احيا
 ولحمدة رب العالمين والسلام
 ثم

ثم
 قد فعلت في الكتاب المنطاب وتدميرات المحدث والاصح
 فان فعلت لانا نحن نزلت الارض من عليها واليا حيون والقول
 الفقير الالفه اعظم بحضره محمد صا ابن علقم اللقب السدي
 انما في الجبهة الانا في الافق باب والاعليم انض
 ما انت حكمة الله وكفره في شمس



كما بخاصة عمومي آيات الله العظمى
 ورشي نجف - قم

بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله الرحمن الرحيم

قَبَات :

روح : مريد احمد بن زكي

علوي عمالي دارالارشاد كركرد

محم ميرزا مادي

كتاب

1

خير كلام اتسبب اصحاب التوحيد داني مقال قب ارباب التجريد حمد وارب العقل ونفس
مار النفس وطمح الخيرات فاني اصباح الموجودات من العاليات النورية والسافات الكيانية
من ديجور العدم الصبح الهجري وظلم البطون الذي وليسية الى نور الوجود الذي خص رسول
المصطفى بطوار احمد والمقام المحمود وجعلت لوائه من دون ادم ودورته في يوم مشهور واداره
بنصب صاحب راية لو كشف الغطاء ما ازدوت لقيت والى العظام النبي والحمد لله العظم
ونياته الكبرى على جميع البرايا فطلع الغم من افق السماء ونجم الطلع في بسط الغبراء
صلوات الله عليه وعليهم بعد وعلم الذي لا يناسي بما لا يناسي حيث قال قل من قال
قل لا اله الا الله عليه اجر الله للودة في القرط وهم عترته الطاهرون ولقد كتبنا في الزبور
من بعد الذكر ان الارض يرثها عبادي الصالحون سر على عفو الاعمال عليه السلام
سموات المعالي قد اعطيت وفتح ابواب الولاية بعد ما انشد ابواب النبوة والعقبي سبحانه
قد جاهد الشمس ضحوة الم تفن رد الشمس عن كل مستغنى اما بعد فيقول اقل الفناين
واحوج المربوعين الى محمد بن الفضل احمد بن زكي النجاشي العلوي ان شأني العرفه اشخ من
ان يظير الي كل طائر وسرادق البصرة انجب من ان يكون حوله كل سائر شيئا ما شأني
كتاب القبات العلوي وهو شجرة طيبة اصلها ثابت وفرعها في السماء من تلويحات تدوينة
الامطاب رموز اكد العاليه واثبات ملكوتية القارب كنوز الفلسفة المتعالية
يكاد زينا يفيض في لولم يمسسه نار نور على نور يهدي الله لنوره من يشاء ثم اني قنيت
انوار قانين العلوم بفضله وقضيضنا وامهات تواضعت اقمار الفنون باسرها واصولها
وفروعها من اضواء كوكب دري توحد من شجرة مباركة هو الحكيم العظيم وآية الله الكريم
بما وعلته الاولين والآخرين اعلا الله درجته في اعلى العالين وحسنه مع اجداده
المعصومين الاطيبين وانت نار من قبات حكمة الملكة في دهر طويل دام صلتك
من خدوات ملازمة البهمة في اوان الدارسة وغيره في امد بعيد ورفان يد يد نصير
في غاية اشفاق القديسة التي شأني على ونهاته الطافة الحكمة التي تعدد كنهه التي توار
واله قد خلقت معارف الله هويته وموارف الملكوتية من خلقه ملكوته واما فضاه ونوم
ايمانه ونفحاته دنبراس ضيائه وصراط المستقيم وانف الميسر مع ظلمه باله قد حطبت

شرح القيسات

الديباجة

بسم الله الرحمن الرحيم

خير كلام اقتبسه أصحاب التوحيد، وأبهى مقال قبسه أرباب التجريد، حمد واهب العقل، ومفيض الحياة، باري النفس ومُلهم الخيرات، فائق أصباح الموجودات من العاليات النورية والسافلات الكيانية من ديجور العدم الصريح الدهري و ظلمة البطلان الذاتي، و ليسيته الى نور الوجود الذي خصّ رسوله المصطفى بلواء الحمد و المقام المحمود، و جعل تحت لوائه من دونه آدم^١ و ذريته في يوم مشهود، و أمره بنصب صاحب راية لو كشف الغطاء ما ازددت يقيناً^٢، و آله العظام النجباء لخلافته العظمى، و نيابته الكبرى على جميع البرايا؛ ما طلع النجم من أفق السماء، و نجم الطلع في بسيط الغبراء^٣، صلوات الله عليه و عليهم بعدد علمه الذي لا يتناهى بما لا يتناهى، حيث قال جلّ من قائل: ﴿قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجراً إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى﴾^٤ و هم عترته الطاهرون ﴿وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزُّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ﴾^٥.

على على علو الأعالي علوه سنام سموات المعالي قد اعتلى

١ - اشارة الى حديث: «آدم فمن دونه تحت لوائي يوم القيامة». راجع: المسند، ج ١/٢٨١، ٢٩٥ و السنن للدارمي، ج ١/٢٦.

٢ - منقول عن يعسوب الدين على بن أبي طالب، راجع مشارق أنوار اليقين، ص ١٧٨.

٣ - الغبراء: سنة غبراء أى جذبة.

٤ - الشورى، ٢٣.

٥ - الانبياء، ١٠٥. ب: + شعر.

و فاتح أبواب الولاية بعد ما قد انسدّ أبواب النبوة و انقضى
معانده قد جاحد الشمس ضحوة ألم تغن ردّ الشمس عن كلّ مبتغى

أمّا بعد، فيقول أقلّ المفتاقين و أحوج المربوبين الى رحمة ربّه الغني، أحمد بن زين
العابدين العلوي «انّ شاهرّق المعرفة أشمخ من أن يطير اليه كلّ طائر، و سراقق البصيرة
أحجب من أن يحوم حوله كلّ سائر»^١، سيّما ما في شاهرّق^٢ كتاب القبسات العلّي، و هو
كشجرة طيبة أصلها ثابت و فرعها في السماء^٣، من تلويحات قدّوسيّة الى مطالب رموز
الحكمة العالية و اشارات ملكوتية الى مارب كنوز الفلسفة المتعالية، ﴿يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ
لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُوْرٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ / PB1/ مَنْ يَشَاءُ﴾^٤.

ثمّ انّي لما اقتبست أنوار أفانين العلوم بقضّها^٥ و قضيضها^٦، و أمّهات قوانين أقمار
الفنون بأسرها، أصولها و فروعها من أضواء كوكب درّيّ توقد من شجرة مباركة^٧، هو
الحكيم العظيم، و آية الله الكريم، باقر علوم الأوّلين و الآخرين - أعلى الله درجته في أعلى
العلّيين، و حشره مع أجداده المعصومين الأطيّين - و آنست ناراً^٨ من قبسات صحبته
الملكيّة في دهر طويل، و اصطليت^٩ من جذوات^{١٠} ملازمته البهية في أوان المدارس و غيره
في أمد بعيد و زمان مديد قصير^{١١}، مع غاية إشفاقه القدسية التي لا يتناهى علىّ، و نهاية
ألطافه الملكيّة التي لا تعدّ و لا تحصى الىّ، و لما رأيّ قد اختلست معارفه اللاهوتية و عوارفه
الملكوتية من خلصة ملكوته و ايماضاته و تقويم ايمانه و تقديساته، و نبراس ضيائه و

١ - اشارة الى ما قاله الفارابي في رسالة زنون، ص ٨ نقلاً عن أفلاطون: «انّ شاهرّق المعرفة أشمخ من أن يطير».

٢ - الشاهرّق: المرتفع.

٣ - اقتباس من سورة ابراهيم، ٢٤.

٤ - النور، ٣٥.

٥ - قضّ: صغار الحصى، يقال: جاء القوم قضّم، أى جميعهم.

٦ - قضيض: جميع.

٧ - اقتباس من سورة النور، ٣٥.

٨ - اقتباس من سورة طه، ١٠.

٩ - اصطليت: استدفئت.

١٠ - الجذوات: جمع الجذوة أى الجمرة الملتهبة.

١١ - ب: زمان غير مديد.

صراطه المستقيم و أفقه المبين^١، مع علمه بأنّي قد أحطت /MB1/ خبراً بما في غيرها من الاشارات و النجاة و الشفاء من الخبايا على نمط سديد، و علم أنّي ممّن له قلب أو ألقى السمع و هو شهيد^٢، أمرني مرّةً بعد أخرى، و كرّةً بعد أولى بأن أتصدّي لشرح هذا الكتاب المستطاب في أوان حياته - أسكنه الله على^٣ فراديس جنانه^٤ - و كنت معتذراً عنه من حيث علائق الزمان و عوائق الدهر الخوّان.

ثمّ رأيت أنّ الأوان لا يخلو عن طوارق الحدّثان و بمقتضى حكمه يجب الاتيان، فتصدّيتُ له، و هو كتاب كريم يتحرّر ممّا فيه من أشعة شموسه و ومضات بروقه أبصار أولى الأبصار، و يهشّ على أسرار المكنونة و ينهش الى أبكاره المخزونة، و يدهش الى لآليه المنثورة عقول ذوى الأفكار. أيّها العلماء القدّيسون المتألّهون لعلّي آتيكم بشهاب قبسٍ منها لعلّكم تظطلون^٥.

فيض روح القدس ار باز مدد فرمايد ديگران هم بكنند آنچه مسيحا مى كرد^٦ و الحال حال الافتتاح و الآن آن الانشراح، و التوفيق من الله فائق الأصباح.

[١/١] قال: الواحد الأحد

أقول: الواحد اشارة الى نفي الشريك، و الأحد الى نفي الأجزاء المعنوية و العقلية، و الصمد الى تقدّسه عن الماهية و الانيّة، بل عن زيادة صفاته على ذاته تعالى، و يعبر عنه بنفي الكثرة مع الذات، كما يعبر عن الأحد بنفي الكثرة في الذات. ثمّ إنّ الصمد المصمت لغةً، هو ما لا جوف له، فيناسب معناه الصناعي؛ لأنّه لو كان له ماهية لكان له جوف؛ فتدبّر!

١ - «خلسة ملكوته... أفقه المبين» هي أسماء كتب السيّد الداماد، في تبيان المعارف العقلية.

٢ - اقتباس من سورة ق، ٣٧.

٣ - كذا في النسخ و الظاهر أنّ لفظة على زائدة.

٤ - اقتباس من كريمة نحل، ٧. ب: + شعر.

٥ - ب: جنّاته.

٦ - راجع: ديوان حافظ، ص ٨٨، ط انجوى.

[١/١] قال: المهيمن

أقول: اسم يتضمّن أسماء ثلاثة من الأسماء الحُسنَى، وهو العزيز والغالب والعليم.

[٢/١] قال: واصطفاه من رسل الرسل.

أقول: رسل بفتح الراء والسين، أى شديد /PA2/ التفوّق، كذا في النهاية^١.

[٣/١] قال: فابتعته بالذكر المحفوظ.

أقول: المراد بـ«الذكر» القرآن المجيد وبـ«المحفوظ» المصون من تطرّق التغيّر والانحراف اليه. وفيه نوع اقتباس من كريمة ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾^٢ وذلك على خلاف ما عليه أمر سائر الكتب السماوية لتطرّق الانحراف إليها.

ثمّ أنّه لما كان معجزاً لبلاغته وفصاحته، كما تقرّر في موضعه، قال رحمه الله عليه: «فابتعته بالذكر» أى جعله مبعوثاً متلبساً بالقرآن الكريم، المعجز بآياته، المفصح عن القصص الماضية والآتية والأحكام وأصول الحكمة المتعالية على أبلغ وجه وأسبغ^٣ بيان.

[٣/١] قال: والمقام المحمود.

أقول: المراد بالمقام المحمود هو الشفاعة الكبرى.

[٤/١] قال: فى الشاهد والمشهود

أفيد: رام بـ«الشاهد» يوم الدنيا والعصمة فيه عن الخطايا والزلات، و بـ«المشهود» يوم الآخرة والعصمة فيه عن الأهوال والعقوبات.

٢ - الحجر، ٩.

١ - أى كتاب النهاية لابن اثير، ج ٢/ ٢٢٣.

٣ - م: أبلغ.

[٧/١] قال: أن أجبهه.

أقول: «من الجبه، وهو الاستقبال بالمكروه. وأصله من أصابة الجبهة، يقال جبهته إذا أصبت جبهته.» كذا في النهاية^١.

[١/٢] قال: عن مُحَيَّاه.

أفيد: المُحَيَّا كالمُحَيَّا /MA2/ جماعة الوجه أو حرَّه^٢، قاله في القاموس^٣: «حرَّ الوجه ما بدا منه»، وفي أساس البلاغة^٤: «اشتدَّ شوقي إلى مُحَيَّاك، أى إلى وجهك».

[٤/٢] قال: جدلية غير برهانية

أقول: أشار به إلى أن الشيخ الرئيس ما حصل حدوث العالم إلا بطريق الجدل، و ما تيسر له تحصيله من مسلك البرهان كما تيسر له طاب ثراه، فتدبر!

[٧/٢] قال: ومضات و وميضات

أفيد: ومض البرق ومضاً، إذا لمع لمعاً خفياً غير معترض في نواحي الغيم، ومض وميضاً وأومض ايماضاً إذا لمع لمعاً بَيِّناً معترضاً في نواحي الغيم وفضاء الجو.
وفي اصطلاح هذا الكتاب كل ما لم يذكر بعد، لا هو ولا مباديه القرية، المستبين هو منها، فهو «ومضة».

وكل ما يستبين بتحديد النظر في الفصول السابقة من غير افتقار إلى تمهيد مستأنف، أو ه يكون بسطاً وتحقيقاً للفصل السابق أو دفاع شك وإزاحة وهم عنه، فهو «وميض».

٢ - قاموس اللغة، ج ٤/٣٢٣.

٤ - أساس البلاغة، ص ١٠١، مع اختلاف يسير.

١ - فارن: النهاية، ج ١/٢٣٧.

٣ - المصدر السابق، ج ٧/٢.

٥ - ب: و.

القبس الأول

[٢/٣] قال: المعنى الذي

أُفيد: تلخيص كلام الشريك أنّ للممكن، في عالم الامكان عدماً على أنحاء ثلاثة:
الأول: العدم الذي هو الليس المطلق في مرتبة الذات بحسب طباع الامكان، وهو
لكلّ ممكن^١ موجود حين وجوده.

الثاني: العدم المكمّم الزماني في حدّ متميز لحدّ الوجود، وهو لكلّ حادث زماني من
حيث هو حادث زماني قبل زمان وجوده.

الثالث: العدم الصريح الدهري قبل الوجود، قبليّة غير مكّمة، /PB2/ وهو لكلّ كائن
في مادة قابلة من حيث هو متعلّق الصنع.

وشيء من المعنيين الأولين ليس هو العدم المقابل للوجود.
أمّا المعنى الأول، فلأنّه يجامع الوجود في الواقع، ويسبقه بحسب مرتبة الذات سبقاً ذاتياً.
وأمّا المعنى الثاني: فلأنّه في زمان متميّز لزمان الوجود، ومن شرائط التناقض في
الزمانيات وحدة الزمان، فاذن أنما المقابل للوجود هو العدم الصريح الذي لن يتصوّر فيه
حدّ و حدّ، ولن يتميّز فيه حال و حال.

و^١ اذا تقرّر ذلك ظهر أنّ للحدوث معانٍ ثلاثة بحسب أنحاء العدم الثلاثة:
 الأوّل: كون الوجود مسبوقاً بالليس المطلق في مرتبة الذات مسبوقية بالذات، لا
 مسبوقية انفكاكية، وهو المسمّى بـ«الحدوث الذاتي».
 الثاني: كون الوجود بعد العدم الزماني بعديةً كمّيةً انفكاكيةً، وهو «الحدوث
 الزماني».

الثالث: كون الوجود بعد العدم الصريح بعديةً انفكاكيةً غير كمّية.
 وأحقّ ما يسمّى به «الحدوث الدهري» و اخراج الأيس من^٢ الليس المطلق اذا
 لم يكن العدم الصريح المقابل للوجود، قد مكّن تمكيناً أصلاً، بل كان الوجود حاصلًا على
 الدوام من تلقاء الفاعل فهو «ابداع» وهو أفضل أنحاء التأثير، و اذا كان بعد العدم الصريح
 المقابل الممكن تمكيناً فهو «ضنع واحداث» في الدهر، وهو ايجاد قصير مستأنف ولا يتعلّق
 إلا بما هو ممتنع التكوين لا عن مادة.

فاذاً الحدوث الزماني و الحدوث الدهري مختلفان بالمفهوم بحسب المعنى، متلازمان
 في التحقق بحسب الوجود، وكذلك الصنع و التكوين. فهذا مذهب المستكرين لحدوث
 العالم من الحكماء. و على هذا السبيل كلامه في الاشارات، فليعلم!

[١/٤] قال: و لو مكّن العدم ...^٣

أفيد: و لا يكون هو إلا العدم الصريح، المقابل للوجود الواقع في متن الأعيان
 ضرورة أنّ العدم الزماني في الزمان قبل لا يقابل الوجود في الزمان البعد، و في الزمان البعد
 لا يتصوّر وقوعه أصلاً حتّى يتصوّر طرء بطلانه و تجدد ارتفاعه؛ لأنّ الزمان البعد هو زمان

٢ - ب، ش: عن.

١ - م، ش: و.

٣ - هذه التعليقة وردت في النسخ بعد تعليقة [٤/٤].

الوجود، فكيف يتصوّر وقوع العدم فيه، فاذن أنما يتصحّح^١ الفرق بين المكوّن والمبدع بالمسبوقية بالعدم، وعدمها بحسب العدم الصريح في الدهر دون العدم المكمّم الزماني، ﴿فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْجَاهِلِينَ﴾!^٢

[٤/٤] قال: بل /MB2/ مقابلاً

أقول: أى بالقياس الى التقييد بكونه مقابلاً، أى يكون ساذجاً بالقياس الى هذا التقييد بكونه مقابلاً.^٣

[٥/٤] قال: فالحدوث بالمعنى الذي ...

أقول: لاخفاء في أنّ الشيخ الرئيس لم يقيّد ما وقع عنه /PA3/ بقوله: «ليس مطلق بمقابل»، كما قيّده به في قوله: «بل بعد عدم مقابل» الى آخره، حيث انّ الأوّل يرجع الى العدم الذاتي، وهو ليس نظراً الى ذات بحيث ما له من^٤ الامكان، وهو لا ضرورة الوجود و العدم، فلا يقابل الوجود، وذلك بخلاف الأخير، حيث أنّه عدم للكائنات العلوية في مرتبة هيوليائها، ومن البين أنّ ما يقابل الوجود في تلك المرتبة هو العدم فيها، ورفعها بالنظر اليها، والامكان ليس رفعاً للوجود، بل لا ضرورة، فلذا ما قيّده بالمقابل كما قيّد هذا به، ولما كان ذلك العدم هو اللّيس المقابل للأيس في مرتبة القابل^٥ وصفه بالخاصّ.

ثمّ انّ هذا العدم قد منع عن حريم الابداع، لأنّه لو مكّن هنالك لكان المبدع كائناً مسبقاً بمادّة على ما^٦ نبّه عليه بقوله: كان تكوينه ممتنعاً الا عن مادّة. وكان سلطان الابداع الذي عبّر عنه بالايجاد ضعيفاً لصيرورته تكويناً لا ابداعاً، فيكون ضعيفاً لسبق المادّة

٢ - الأنعام، ٣٥.

٤ - ش: - من.

٦ - ش: كما.

١ - كذا و في سائر الموارد.

٣ - ب: - قال: بل ... مقابلاً.

٥ - م: المقابل.

عليه، فيكون محتاجاً عليها قصيراً لكونه مسبوقاً بالمادة مستأنفاً، أى حادثاً بالنظر الى القابل، فيكون ممتنعة^١ بعدمين ذاتي، نظراً الى ذاته و هو الليس المطلق، و عدم نظراً الى القابل، على ما سنح لي في حلّ هذا المقام.

وأما تمكين العدم الغير الزماني الانفكاكي على ما عليه القائلون بالقدم يوجب المادة على ما أشار اليه - طاب ثراه - في الحاشية السالفة بقوله القدسي: «فاذن الحدوث الزماني» الى آخره بما حاصله: انّ الحوادث الزمانية مسبوقة بأعدام زمانية، و لكنّها بالقياس الى بارئها الحقّ، المتعالى عن الدهر و الزمان مسبوقة بتّة بعدم خارجي انفكاكي غير زماني و لا آني، لخروجه عن جملة الزمان؛ بل الزمان مع ما فيه من أوّله الى ساقته كبرّة^٢ عند أحدنا، بل لانسبة؛ فلله المثل الأعلى^٣ في السموات و الأرض، و كلّ حادث دهري عند هؤلاء الجماهير فهو حادث زماني، لأنّ من الموجودات الأبداعات السرمدية و الكائنات الأزلية من الأجرام العلوية.

و أمّا عند المصنف - قدّس الله تعالى سرّه، و نور في سماء القدس بدرّه - انّ الحادث الدهري أعمّ من الحادث الزماني، فلو مكّن العدم الدهري تمكيناً لا يكون تكوينه عن مادة، كما في العقول /MA3/ المقدّسة، حيث أنّها مسبوقة ببارئها الحقّ في متن الواقع، متخلّفة عنه تخلّفاً غير مكتمّ، و مع ذلك لا يكون تكوينها الا عن مادة، و لا يكون سلطان اليجاد الابداعي ضعيفاً.

ثمّ لا يخفى أنّه يصحّ تقريره على ما عليه المصنف^٤ من حدوث العالم، بأنّ المراد بقوله: «في مادة»، أى في صورة من الصور /PB3/، و هو الابداعات، و كان سلطان اليجاد ضعيفاً قصيراً^٥ من حيث حدوثه و عدم دوام و أزليته، فليتدبر!

١ - كذا.

٢ - ش: كثرة.

٣ - اقتباس من سورة «النمل»، ٦٥.

٤ - م، ب: - المصنف.

٥ - ش: - قصيراً.

[١١/٤] قال: والليسية بحسب نفس جوهر الماهية.

أقول: لا خفاء في أنه - طاب ثراه - لما ذهب الى أن متعلّق الجعل والتأثر هو نفس ذات الشيء و سنخه على ما عليه الاشراقيون من الجعل البسيط، فيكون متعلّق اليجاد هو نفس ذات الشيء و جوهره، و يعبر عنها بالتقرّر تارةً، و الفعلية أخرى، و هو متقدّم على الوجود لانتزاعه عليه.

ثمّ إنّ ما يقابل الأوّل هو البطلان، و ما يقابل الثاني هو الليسية التي لا ضرورة الوجود و العدم و البطلان، لا ضرورة الفعلية و اللافعلية و التقرّر و اللاتقرّر؛ فقد جعل البطلان في مقابل الفعلية و الليسية في مقابل الوجود على ترتيب اللفّ؛ تفتنّ فأنّه من دقائق مسائل الحكمة الحقّة المتعالية!

ثمّ إنّ تقدّم مرتبة تقرّر الشيء على وجوده بالذات لانتزاعه عنه، و المنتزع متأخّر عن المنتزع عنه، و قد يعبر عنه بالتقدّم بالماهية؛ لأنّ الماهية و الذات المستندة الى الجاعل تتقدّم على وجودها الاثباتي الانتزاعي على ما حقّقه - طاب ثراه - في غير موضع من مصنّفاته الحكيمية.

و الحاصل: أنّ التقدّم بالذات على أقسام ثلاثة:
تقدّم الجاعل التامّ على مجعوله، و يعبر عنه بالتقدّم بالعلية.
و تقدّم أجزاء الماهية عليها.
و تقدّم الماهية على وجودها. و جمهور المتأخّرين عن هذا في غفلة عن نصّه.

[١٢/٤] قوله: أليس من المستبين

لا يخفى عليك أنّ ما سنح^٢ فكري القاصر و ذهني الفاتر في حلّ ما وقع من^٣ الشيخ

٢ - ب: سمح.

١ - م، ش: من.

٣ - ب: عن.

هيئنا، وقد عرضتُ على أستاذي المعلم - قدس الله تعالى روحه و زاد في سماء القدس فتوحه - وقد فصلناه في كتابنا العروة الوثقى في شرح الهيئات كتاب الشفاء، فجدير بنا لو أشرنا اليه هيئنا.

فنقول وبالله التوفيق، وييده أزمنة التحقيق: انّ المحدث على أقسام ثلاثة: مبدع و مكوّن و مخترع، حيث أنّه لا يخلو:

أما أن يكون مسبوقاً بليس مطلق دون مادة و مدة.

و أمّا أن يكون مسبوقاً به مع كليهما.

أو مع الأوّل منهما.

فالأوّل هو الأوّل، و الثاني هو الثالث كالحوادث الزمانية، و الثالث هو الثاني و هو الأفلاك مع ما فيها، و النفوس المجردة المتعلقة بها من الملائكة الجسمانية. ثمّ أنّها لما لم يكن مسبوقاً بمدة و ان كانت مسبوقاً بمادة مخصوصة فتشارك المبدعات في عدم استيجاب الزمان، على ما نبّه عليه الشيخ بقوله /PA4/: «ثمّ المحدث بالمعني الذي لا يستوجب الزمان لا يخلو أمّا أن يكون وجوده بعد ليس مطلق.» اشارة الى المبدعات من العقول المقدسة و الملائكة الروحانية /MB3/ التي لاتعلّق لها بمادة و مدة مطلقاً، بل تكون مسبوقاً بليس مطلق، و هو الحدوث الذاتي الذي يعبر عنه بالامكان، أى لا ضرورة الوجود و العدم، و أمّا وصفه بالاطلاق لأنّه يستوعب ما في ساهرة^١ الامكان و بقعة^٢ الليس و البطلان من الممكنات مطلقاً مادياً أو غير مادّي؛ و أيضاً أنّه يجامع وجود الشئ و عدمه.

ثمّ قال: «أو يكون وجوده بعد ليس غير مطلق^٣، بل بعد عدم مقابل خاص في مادة.» اشارة الى المكوّنات كالأفلاك مع ما فيها و النفوس المتعلقة بها، حيث أنّ لها عدماً في مرتبة هيوليائها لكونها مسبوقاً بها، و أمّا وصفه بعدم الاطلاق لعدم شموله للمفارقات

١ - الساهرة: الأرض، و قبل و جنبها.

٢ - ب: بلقعة.

٣ - ش: سابق.

الصرفة، بل وصفه بالخصوصية على ما قال: «خاصّ».

ثمّ لا يخفى أنّ الشيخ لما ذكر ههنا المبدع بمعنى أن لا يكون مسبوقاً إلاّ بليس مطلق، فيشمل جميع العقول المقدّسة وهو ما عليه عوالم الحكماء، قال: «لاتناقش في الأسماء»، بل الحقّ عنده ما لا يكون مع ذلك مسبوقاً بغير الفاعل الحقّ من دون شرط مطلقاً، فلا يشمل إلاّ العقل الأوّل دون غيره في السلسلة الطولية، وجميع نظام الوجود في السلسلة العرضية. قال الشيخ في رسالة المبدأ والمعاد: «أمّا الحكماء فيعنون بالابداع ادامة تأسيس ما هو بذاته ليس ادامة لايتعلّق بعلة غير ذات الأوّل، لا مادّة ولا آلة ولا معين ولا واسطة». ثمّ قال: «وظاهر أنّ هذا المعنى أجلّ من الفعل». ثمّ قال: «وإذا نسبت العلة الأولى الى الكلّ معاً كان مبدعاً، وإذا نسبت بالتفصيل لم يكن مبدعاً لكلّ شيء بل ما لا واسطة بينه وبينه»، انتهى^١. وهو صريح في المدعى.

[٢٣/٤] قال: **الداخل في جنس الامتداد ...**

أقول: نظراً الى الزمان بمعنى القطع، كما أنّ: الامتداد نظراً الى الآن الطرف، والاستمرار نظراً الى الآن السيّال، حيث أنّه ليس ممتدّاً في ذاته لعدم انقسامه، ولكنه بوجوده الاستمراري يفعل الممتدّ بذاته الذي هو الزمان بمعنى القطع^٢.
و بالجملة: أنّ^٣ هذا العدم ليس زمانياً ليكون ممتدّاً ولا منطبقاً على أنّ سيّال مستمرّ، فلا يكون مستمرّاً؛ ثمّ إنّ الحكماء يعبرون عن الأوّل بالزمانى، وعن الثاني بنفس الزمانى.

[٩/٥] قال: **و من الجهة التي ذكرناها ...**

أقول: أى العدم الخارجى الانفكاكي الغير المكتم، ولكنّ الذي^٤ يسنح لي هو العدم

٢ - م، ب: - القطع.

٤ - م، ب: - الذي.

١ - المبدأ والمعاد، ص ٧٧.

٣ - ش: - أنّ.

بالنظر الى القابل المتأخر عنه تأخراً بالذات، كما عليه أمر الكيانيات من الأفلاك المسبوقة بالمادة دون المدة؛ وقد فصلناه في الحاشية السابقة، فتذكر^١!

[١٠/٥] قال: و الدهر ...

4/PB/ أقول: يريد بذلك نسبته، الى الثابت الصرف المقدس عن الزمان.

وبالجملة: أن الموجود في جميع الأزمنة كالأفلاك مع عدم قرارها وثباتها - نظراً الى أفق التقضي والتجدد الى الزمان - فله ثبات وقرار لا تعاقب فيه، ولا تتجدد يعتريه، وليس ذلك بحسب وجوده في آن؛ بل انما بحسب نسبته الى أمر استأثر عرش التقديس والتزّه وهو الواجب تعالى؛ ويليه العقول المقدسة والثابتات المطهرة من الجواهر القدسية والملائكة الكروية.

ثم إن الشيخ لما كان بصدد بيان ما عليه حال الأفلاك اكتفى بتقديم المادة، حيث 4/MA/ ان من المحدث ما لا يكون في جميع الزمان كالحوادث الزمانية؛ فانها مسبقة بالمدة أيضاً. وأما ما لا يكون في زمان ولا في آن مطلقاً فيكون مسبوقاً بليس مطلق هو العدم الذاتي، لا بالمادة ولا بالمدة؛ تدبر!

[١١/٦] قال: على أن الزمان لا تأثير له

أقول: لما لم يكن للزمان تأثير في حدث الحوادث، فوجوده ولا وجوده لا مدخل لهما بوجه ما فيه. فقد نبّه الحكماء في سؤا لهم المتكلمين الطائين مدة العدم على فسادها فالمعتبر فيه عدم من دون سبق زمان ولا آن؛ وهل هذا الا عدم دهرى؟! قد تنبّه و تبصر خاتم المحصلين في التجريد به، فقال: «و^٢ اختصاص الحدوث^٣ بوقته اذ لا وقت قبله.»^٤ يعني

١ - م: قدتر.

٢ - م: ش: - و.

٣ - تجريد الاعتقاد، ص ١٥٤.

٤ - في المصدر: والحدوث اختص بوقته.

أَنَّ حَدَثَ الحَادِث لا يقتضي أن يكون عدمه السابق عليه في زمان يتقدّم على وجوده، بل هنالك عدم خارجي غير زمني، فلا زمان ولا قدم، حيث إنّ للعدم العيني فردين، ولا يلزم من نفي أحدهما نفي الآخر، حتّى يلزم القدم.

ولمّا لم يتبصّر المتكلّمون المتكلّفون ولم يتنبّهوا^١، به وقعوا في ضيق الزمان وسلاسله، فحكموا^٢ بأنّ الأزل وقت محدود كان فيه عدم الحوادث؛ ولم يعلموا أنّه يلزمهم أن يكون لا محالة مسبوقاً^٣ بزمان، فيلزمهم قدم و قدم حامله وحامل حامله من الجرم الفلك الأقصى، مع أنّ براهين بطلان السلسل تدور رحاها على استحالتهم، كما لا يخفى.

[٢٢/٦] قال: تؤول لا محالة الى فيئيته

أقول: سواء كان المتقدّر في المقدار، أو المقدار في المتقدّر، كالزمان في حركة الجرم المحدود، والحركة كما في غيره.

[٢/٧] قال: الكيانية بما هي متغيرة زمان ...

أقول: حاصله: أنّ الموجودات الكائنة كالأجسام الحادثة بما هي موجودة غير زمانية وبما هي متغيرة زمانية، وذلك باعتبار الحركة والسكون، فاتّصافها بكونها زمانية بحسبها لا مطلقاً، وهما معروضان للزمان؛ لأنّ السكون تقابله^٤ الحركة تقابل عدم القنية^٥، فيكون مثل الحركة في عروض الزمان له.

قال الشيخ في طبيعيات الشفاء بما حاصله^٦: «إنّ المشهور من مذهب الطبيعيين

٢ - ش: حكموا.

٤ - ش: لأن له للسكون القابلة.

١ - يمكن أن يقرأ في ب: يتنبّهوا.

٣ - كذا في النسخ.

٥ - القنية: الثروة، المال.

٦ - قارن: الشفاء فنّ السماع الطبيعي، المقالة الثانية، الفصل الرابع، الطبع الخجری ص ٤٨، و ط مصر: ص ١٠٨ مع

اختلاف يسير.

PA5/ أنّ مقابلة السكون للحركة مقابلة العدم للثنية لا مقابلة الضدّ. ثمّ قال: «من البين أن لا يمكن أن يفرض بينهما مقابلة أخرى إلا مقابلة الضدّ، و العدم و الثنية، و قد جعلنا لفظ الحركة بازاء أمر صوري غير عدمي؛ اذ قلنا أنّه كمال أوّل، فان كان بينهما مقابلة العدم و الثنية لم يجز أن تكون الحركة منها الأمر العدمي. بل نقول: انّ الجسم اذا كان علّةً ما للحركة، و كان من شأنه أن يتحرّك قبل أنّه ساكن؛ و أيضاً اذا كان له حصول واحد في مكان واحد زماناً يقال أيضاً: أنّه ساكن فيه. فهيهنا معنيان، أحدهما: عدم الحركة عمّا من شأنه أن يتحرّك؛ و الآخر: أين له وجود زماناً، و ان كان السكون هو الأوّل منها و هو لازم له، كان السكون عديمياً و ان كان السكون هو الثاني و الأوّل لازم له لم يكن عديمياً».

ثمّ قال: «ان أردنا أن نعلم أنّ الحقّ منها أيّ شيء كان عليه أن ننظر في أحدهما، و أنّه بأيّ معني منها يكون مقابلاً بالمعنى الأوّل كان عديمياً MB4/ و الآخر ١ وجودياً».

ثمّ وضع الحدّ الوجودي، فقال: «أنا اذا نظرنا اليه لا يكون هو مقابلاً للحركة اذ ما ذكرنا [ه] في حدّ الحركة اذا خصّص^٢ بالحركة الأينية كان حاصله أنّه كمال أوّل في الأين^٣ لما هو بالقوّة الى من حيث هو كذلك، و هذا المعنى ليس مقابلاً لحدّ السكون الذي حدّدناه به؛ اذ على تقدير أن يكون معناه وجودياً كان هذا امّا كمال أوّل لما هو بالفعل أين، و من حيث هو بالفعل. أو نقول: أنّه كمال ثانٍ؛ و أمّا الحدّ الثاني فأنّه يوجب أن يكون السكون مسبوقاً بالحركة، و هذا ليس بواجب أيضاً».

ثمّ قال: «و ان حذفنا لفظ الأوّل و الثاني لم يكن حفظنا شرائط التقابل، و ان غيرنا تغييراً آخر لم يكن له مفهوم صادق، و ان بدّلنا الكمال بالقوّة التحق السكون بالعدميات^٤؛ و المفروض خلافه، هذا خلف».

ثمّ قال: «هذا اذا جعل أصل الحركة، و أخذ منها حدّ السكون؛ و أمّا اذا جعل الأصل

٢ - م: اذا احتض.

١ - م: و الآخر.

٤ - يمكن أن يقرأ في ب: بالعدميات، و هو تصحيح.

٣ - ب: العين.

حدّ السكون الذي ذكرناه دخل فيه أوّل شيء الزمان، أو ما يتعلّق بالزمان؛ والزمان متحدّد بالحركة قبل السكون قد تحدّد بالحركة، ولا شيء من الأضداد كذلك. وأيضاً يلزم أن تدخل الحركة في حدّ نفسها لدخولها في حدّ الزمان الداخل هو في حدّها».

ثمّ قال: «وإن فسّرنا السكون بمعنى آخر، ونقول: إنّ السكون هو كون الشيء في أين هو فيه قبل ذلك وبعده، وإنّ الحركة هو كون الشيء في أين واحد لا يكون قبله ولا بعده فيه، كان القبل والبعد الزمانيان مأخوذين في حدّيهما، وهما متحدان بالزمان، وهو بالحركة، فتكون الحركة مأخوذةً في حدّ نفسها».

ثمّ قال: «وأضعف ذلك ما يقال /PB5/ من أنّ السكون هو كون في أين واحد زماناً، والحركة هو كون في أين واحد لازماناً، فإنّ هذا يلزمه ما ذكرناه».

ثمّ قال: «فاتّضح أن ليس لنا أن نحدّد^١ الحركة والسكون كليهما بمعنى وجودي معاً كانا بحسب ذلك الضدين، فبقى^٢ أنّ السكون حدّه المعنى العدمي».

فاذا علمت ذلك فقد علمت أنّ الأجسام العالية والسافلة بما هي متحرّكة أو ساكنة تكون زمانيةً على ما نبّه عليه الأستاذ بقوله: «بما هي متغيّرة». فتكون الحركة والسكون زمانيين بالحقيقة لتقرّرهما بالزمان ومعرضيتهما له.

وأما الأجسام فأنما تكون زمانيةً بما هي متصفة بهما، فتتّصف الأجسام بها بما تعرضها الحركة والسكون. وأما حال خلوّها عن الحركة والسكون فلا تتّصف بها كوصولها في منتهى السافلة، بل أنما تتّصف تكون الى منتصف^٣ بحسبه باللامتداد والانقسام واللاتقدّر.

وأما العقول المقدّسة فلا تكون إلا دهریات صرفة، لتقدّسها عن الحركة والسكون رأساً، فلا تكون زمانيةً مطلقاً لا بالذات ولا بالعرض، فندبر!

٢ - م: نقضي.

١ - م، ب: تحدّد.

٣ - كدا، ب: منتصف.

[١٧/٧] قال: و الثالث كون الثابت ...

أقول: لا خفاء في أنّ هذه النسبة سرمد، سواء كانت^١ بالمعية، أو القبلية والمعية معاً باعتبارين، أمّا الأوّل /MA5/ فعلى ما عليه الحكماء القائلون بالقدم، حيث أنّهم حكموا بكون الثابتات الصرفة من العقول المقدّسة معه تعالى معية سرمدية، والأخير على ما عليه أستاذنا المصنف - قدّس سرّه العزيز^٢ - وفاقاً لما عليه الحكماء الالهيون.

بيان ذلك: أنّ القبلية والبعدية لما كانت متضائفتين يلزم أن تجتمعا في الوجود، بمعنى أنّ أيّاً منهما اذا وجد وجد معه^٣ الآخر، واذا عدم عدم معه الآخر معية ذاتية كالضعف والنصف؛ فإنّ وجود كلّ واحد منهما مع وجود الآخر معية ذاتية، امتنع أن يوجد أحدهما ولا يوجد الآخر، كما امتنع أن يعقل أحدهما ولم يعقل الآخر. ومن ههنا تسمع أنّ أحد المضامين اذا كان بالقوّة، كان الآخر أيضاً كذلك، وأنّ أحدهما اذا كان بالفعل، كان الآخر أيضاً كذلك.

قال الرئيس في الشفاء: المتقدّم والمتأخّر الزمانيين من المضائفات، ليس أحدهما مع الآخر، وأيضاً العلم بأنّ القيامة سيكون موجود الآن، و مضائفه الذي هو معلومه معدوم الآن، فلا يكون المتضائفات معاً في مرتبة الوجود.

وأجاب عن الأوّل بما حاصله: أنّ عروض التقدّم والتأخّر لأجزاء الزمان إنّما هو في العقل، وهما عند عروضهما لها معاً فيه، ولو سلّم أنّ لهما الاضافة بحسب الوجود الخارجي أيضاً لنا أن نقول: إنّ جزءاً من الزمان اذا وجد في الأعيان صدق عليه أنّ ما هو متأخّر عنه ليس هو، ويمكن أن يوجد بعده امكاناً يؤدّي الى وجوب وجوده، وهذا معني كونه /PA6/ عنه، واذا وجد المتأخّر صدق الزمان الأوّل ليس هو، ونسبته الى الذهن نسبة شيء كان موجوداً وفُقد؛ وهذا أيضاً موجود مع وجود الزمان المتأخّر ولا نعني بمعيتها الا هذا.

٢ - م: - العزيز.

١ - م: كان.

٣ - م: منه.

و عن الثاني: بأن العلم الحاصل بالقيامة، الحاصل لها حينئذٍ إنما هو علم ببعض خواصّه و آثاره، و هو معلوم و موجود عين تعلّق العلم به، فلا ينفكّ أحد المتضائفين عن الآخر في هذا النحو من الوجود العلمي.

فاذا تقرّر هذا فلنرجع الى ما كنّا فيه فنقول: انّ القبلية السرمدية له نظراً الى الثابتات من المفارقات، و بعديتها كذلك نظراً الى جنبه الأقدس الأعلى لما كانتا متضائفتين، فيلزم اجتماعهما في الوجود، فكيف يستتبّ^١ الحكم بتقدّمه السرمدية على المفارقات الصرفة المتأخّرة عنه وجوداً في الأعيان، حيث يلزم أن يكون تقدّم بلا تأخّر و تأخّر بلا تقدّم.

فقه المقام: أنّ عند وجود المفارقات الصرفة من العقول القادسة بعد عدمها الصريح الدهري و ليسيتها الباتة^٢ الغير الزمانية الخارجية يتّصف الباري - جلّ جلاله - بالقياس اليها بالتقدّم السرمدي، باعتبار تخلّل عدم دهري بينهما أولاً، و بالمعية السرمدية باعتبار معيتها مع عزل النظر عن ذلك التخلّل.

و أيضاً أنّ العقل يحكم بهما معاً، و قد اجتمعا فيه كما في أمر القيامة، فاندفع ما يتوهم من وجود أحد المتضائفين بدون الآخر حيث يصدق على الحقّ الأوّل في ٣/ MB5/ الأزل تقدّم سرمدي على الثابتات الصرفة، مع أن ليس لشيء منها هنالك أثر حتّى تتّصف بالتأخّر، هنالك الولاية لله الحقّ.

فاندفع الايراد بأنّ الاضافة عند الرئيس و المصنف - طاب ثراه^٤ - موجودة في الأعيان مع انتفاء أحد المنتسبين. و بالجملة: إن يعدّ^٥ مثلاً من^٦ الأمور الاضافية فلا بدّ له ممّا هو مضاف اليه و هو القبل، لأنّه من المضافات التي تكون في العقل في الأشياء الخارجة، فانّ المضاف بحسب هذا النظر قسمان:

١ - يستتبّ: يوضح، يبيّن، يستقيم.

٢ - الباتة: الصريحة.

٣ - م: - في.

٤ - كذا، و الحقّ: ثراهما.

٥ - ب: بعد.

٦ - م: عن.

أحدهما: أن يكون المضافان معاً موجودين في العين، أو معتبرين بحسب الوجود العيني، كالأبوة والبنوة وأشباه ذلك.

و الثاني: أن يكونا في العقل، مثل التقدم والتأخر، فإن المتقدم لا يكون في الوجود العيني مع المتأخر، إلا أن العقل لا يمكنه^١ أن يفرض^٢ لأحدهما وجوداً دون الآخر، فهما مضافان لا ينفك أحدهما من الآخر إلا أن عدم الانفكاك هو في العقل لا في الخارج. أو نقول في الخارج، وذلك بأن يقال: إن فيما لا يزال تصدق القبلية السرمدية والمعية السرمدية عليه، نظراً إلى الثابتات الصرفة من العقول المقدسة باعتبار تخلل عدم السابق بينهما و عدمه، وكذلك القبلية الدهرية والمعية الدهرية، نظراً إلى المتغيرات /PB2/ باعتبارين. فلا يلزم من ذلك الامتداد في السرمد والدهر بأن يقال: إن له تعالى في الأزل قبلية سرمدية فيما لا يزال معية سرمدية بالنظر إلى الثابتات، فيلزم الامتداد في السرمد؛ و قس عليه أمر لزوم الامتداد في الدهر، نظراً إلى المتغيرات، حيث تكون في جهة الأزل له قبلية سرمدية ودهرية، وفيما لا يزال معية سرمدية ودهرية، فيلزم في السرمد والدهر حدان، هذا خلف. و وجه الدفع ظاهر بما قرّرنا [هـ]، فتدبر فإنه يليق بالتدبر!

[١٧/٧] قال: ويسمى السرمد ...

أقول: إنما كان السرمد محيطاً بالدهر؛ لأن احتمال سبق عدم الصريح ممكن في الدهر و ممتنع في السرمد، فيكون الوجود السرمدي ثابتاً بالفعل مع عدم الحوادث الدهرية، و مع وجودها فيكون لا محالة أوسع من الوجودات الدهرية، و الدوام السرمدي و ثباته أدوم و أوسع من الدوام الدهري و ثباته، و لأن الوجود السرمدي علّة فاعلة للوجودات الدهرية فيكون محيطاً بها بالضرورة، و لأن الوجود الثابت السرمدي علّة جاعلة للثابتات الدهرية

و للمتغيرات^١ الزمانية و للزمان نفسه و للدهر في نفسه جميعاً^٢؛ فيكون السرمد أوسع و أعلى من الزمان و الدهر و محيطاً بهما، و هو بكلّ شيء محيط^٣، فليتبصر^٤!

[٤/٨] قال: لكونه سيّالاً غير ثابت

أقول: قد عبّر عنه في الطبيعيات بأنّه غير محصّل بمعنى عدم تحصّله و قراره في آنٍ، لا بمعنى أنّه غير موجود مطلقاً، و بيّن ذلك بأنّ الوجود في آنٍ أخصّ من الوجود مطلقاً، و لا يلزم من نفي الأخصّ نفي الأعمّ. و سنوضحه من ذي قبل اذا حان^٥ حينه، و المتأخرون عن هذا غافلون. /MA6/

[٥/٨] قال: الفلك حامل الزمان ...

أقول: أراد به الجرم الفلك الأقصى لا غيره من الأجسام فلكية كانت أو عنصرية؛ لأنّه حامل الزمان لكونه حاملَ حامله من الحركة، فلهذا يكون جسماً ابداعياً. ثمّ إنّ هذا التعلّق يجعل الحركة بمنزلة المتبوع لكونها معروضةً للزمان، و ذلك بخلاف ما عليه أمر تعلّق غيرها من الحركات؛ لأنّه بمنزلة التابع، لكونها واقعةً في الزمان، متقدّرةً به. قال الشيخ في طبيعيات الشفاء: فرق بين أن يقال: «إنّ الزمان مقدار كلّ حركة»، و بين أن يقال: «أثبتته متعلّقة بكلّ حركة». و كذا فرق بين أن يقال: «إنّ ذات الزمان عارضة للحركة»، و بين أن يقال: «إنّ ذات الحركة يتعلّق بها الزمان»، على سبيل أنّ الزمان يعرض لها؛ لأنّ الأوّل معناه أنّ شيئاً يعرض لشيء، و معنى الثاني: أنّ شيئاً يستتبع شيئاً، والاستتباع لا يستلزم العروض، اذ ربّما قدّر المبادئ بالموافاة /PA7/ و الموازة لما هو مبائن له، اذ معني الاستتباع أنّ كلّ جزء من الحركة يفرض يكون وجوده مقارناً لوجود جزء

٢ - كذا.

١ - م: المتغيرات.

٣ - اقتباس من سورة فصلت، ٥٤: «ألا أنّه بكلّ شيء محيط».

٥ - ش: + حين.

٤ - م: فليتبصر.

مفروض من الزمان بأن يحدثا معاً، والكلّ للكلّ، ولذا لا يمكن أن يكون للمختلفات من الحركة زمان واحد، واذ ذاك كذلك، جاز أن يقدر الشيء بالمبائن عند العارض لأمر آخر. واندفع ما يدور في أوهام المتوهّمين من أن الحركة لو كانت متقدّرة بالزمان لزم تقدّر أمر واحد بمقدارين متخالفين؛ لأنّ الحركة متقدّرة بالمسافة الواقعة هي فيها وبالزمان أيضاً، والثاني أزيد من الأوّل؛ اذ الزمان مقدار حركة هي أسرع من سائر الحركات، ومن أن الزمان لو كان مقداراً للحركة، لكلّ حركة زمان هو مقداره، اذ لكلّ حركة مقدار.

ووجه الدفع: أنّ الحركة لا توجد بدون أن يقارن وجودها وجود بعض أجزاء الزمان مثلاً؛ لا بدون عروض الزمان لها، والمتخالفان في المقدار جاز أن يقارن بعض منهما لبعض الآخر، من غير أن يعرض أحدهما للآخر، فلا يلزم من كون الزمان مقداراً للحركة أن يكون كلّ حركة مقداراً يقوم به.

[١١/٨] قال: بالتحقيق

أقول: اشارة الى ما وقع عنه في قاطيغورياس كتابه الشفاء من جواز اشتراك المتأنيّات في متى واحد، بخلاف المتأنيّات في أين واحد، لاستحالة اشتراكها في أين واحد محمول على نوع مسامحة، حيث أنّ المراد من الأوّل اشتراكها في زمان واحد، ومن الثاني استحاله اشتراكها في مكان واحد، وفي كلتي^١ الصورتين يكون متى والأين متعدّداً بتعدّد المتمتّي والمتأنيّ وان كان الزمان واحداً لتعدّد النسبة بتعدّد المنتسب، وفي الأين تعدّد^٢ المنتسب اليه أيضاً.

[١٥/٨] قال: ليس يعدم في زمان

أقول: هذا من المواضع الدالّة على أنّ من العدم ما لا يكون في زمان كعدم الزمان

السابق على وجوده، والّا لزم وجوده على تقدير /MB6/ عدمه.

ثم إن امتناع هذا النحو من العدم له لا يستدعي وجوبه نظراً الى ذاته من حيث إن امتناع أحد النقيضين يستدعي وجوب الآخر، ولم يعلموا أن هذا النحو من العدم أخص من العدم الذي هو نقيضه، حيث إن نقيض كل شيء رفعه، وليس هو بممتنع، لجواز عدم الزمان بأن لا يوجد أصلاً، أو بأن يوجد بعد عدمه السابق الدهري و ان استحالة أن يوجد بعد عدمه الزمان.

و لعلّ فيما وقع عن الشيخ هيهنا نوع تنبيه على بطلان ما عليه بعض القدماء من الحكماء /PB7/ في جاهلية الفلسفة الأولى من أن الزمان ليس هو الحركة ومقدارها، و قرّروا أنهم على أن الزمان ليس عرضاً. واستدلّ عليه بأنّه أزلي قائم بنفسه غير مفتقر الى محلّ يقومّه^١. كيف وهو واجب الوجود؟! وما يكون واجب الوجود لا يمكن أن يكون عرضاً، فيكون الزمان جوهرًا أزلياً، فاستحال أن يتعلّق وجوده بالحركة الّا أنّه يوجد مع الحركة، فيقدّر الحركة ويسمّى الزمان، وتارةً مجرداً عينها وحينئذ يسمى دهرًا، وتارةً مع الثابتات ويسمّى سرمدًا.

ثم إن الامام الرازي قد ذكر أن كون الزمان جوهرًا^٢ هو مذهب أفلاطن، وقد نصره^٣ بشكّ ظنه برهاناً وهو أوهن من بيت العنكبوت^٤، وذلك حيث قال: دليل آخر على أن الزمان لا يجوز أن يكون مقدار الحركة، وذلك باعتبار أن فرض عدم الزمان يوجب وجوده، لأنّ كل ما عدم فأنه يكون عدم بعد وجوده بعديةً بالزمان، فيكون عدم الزمان يوجب فرض وجوده، وكل ما كان كذلك فأنه واجب لذاته، فثبت أن الزمان واجب لذاته، فلو كان مقداراً للحركة و عرضاً حالاً فيها لكانت الحركة شرطاً لوجود ما هو واجب لذاته، وما كان كذلك كان الأولى أن يكون واجباً لذاته، فيلزم أن تكون الحركة واجبةً لذاتها، هذا

١ - نسخه م هنا مسوحة و يمكن أن تقرأ يقع فيه.

٢ - م: بضره.

٣ - ب: + و.

٤ - اقتباس من سورة العنكبوت، ٤١: «وإن أوهن البيوت لبنت العنكبوت».

خلف. وقد عرفت بطلان هذا الوجه بما قرّرناه آنفاً.

ومنهم من اعترف بإمكانه، وقال في بيان جوهريته: أنا نقطع بوجود أمر به التقدّم و التأخّر، ومنه الماضي والمستقبل وان لم يوجد جسم ولا حركة، حتّى لو فرضنا أنّ الفلك كان معدوماً ثمّ وجد ثمّ فنى، كُنّا قاطعين بوجود ذلك و بتقدّم عدم وجود الفلك و تأخّر فناءه و توسط وجوده بينهما، فلا يكون الزمان فلکاً ولا حركته^١ ولا شيئاً من عوارضها^٢، بل يكون جوهرأزلياً يتبدّل و يتصرّم و يتجدّد و يتغيّر بحسب النسب و الاضافات، لا بحسب الحقيقة والذات.

و منشأ الغلط أمران: أحدهما: ما قدّمنا [هـ]، و ثانيهما: اشتباه حكم الوجوب الذاتي بالوجوب الغيري، و الوجوب بشرط الوصف ككون الزوايا الثلاث للمثلث مساويةً للقائمتين، اذ ذاك واجب له بشرط أن يكون مثلثاً، و وجوب الزمان من القسم الثاني لا الأوّل، فلا يكون وجوبه منافياً لامكانه. وفيما ذكر [هـ] ثانياً اشتباه الوهم بحكم العقل، اذ الوهم يحكم بتحقيق الزمان من غير حركة و جسم.

قال عمر بن ابراهيم النيسابوري الحّيّام في ترجمة ما وقع عن الشيخ في بعض /MA7/ خطبه في تمجيد باريه الدهر وعاء زمانه و نسبة مبدعاته^٣ الى /PA8/ اختلاف أحيانه بهذه العبارة: «ودهر چون ظرف است زمان را، و دهر بر جمله زمان محیط است، و به سبب دهر نسبت ملائکه کنند به زمان و اجزای زمان و زمانیان که ایشان سرمدی اند و متغیّر نشوند».

[١٧/٨] قال: تسمّى السرمد و الدهر

أقول: يعني أنّ نسبة الأبدیات الى الأبدیات بما هي الأبدیات سرمد، و أمّا نسبة

٢ - م: عوارضها.

١ - م: حركة.

٣ - كذا في المسح، و فيها تشويش و اضطراب.

الأبديات إليها بما هي متغيرة دهر، لما وقع عنه بقوله: «تسمى السرمد و الدهر» ناظر فيما ذكرنا [هـ] من أخذ الأبديات نظراً إلى الأبديات بما هي أبديات بما هي متغيرة، وهذا إذا أخذ الباري بالقياس إلى الفلك. وأما إذا أخذ بالنسبة إلى العقل فهو سرمد لا غير، لعدم تطرق التغير إليه مطلقاً، لا بالذات ولا بالعرض.

[٢١/٨] قال: لا يقع الآ في الزمان

أقول: لا بمعنى أنه ينطبق على الزمان، بل بمعنى أنه يستدعي زماناً بحيث أي جزء فرض منه يكون هو موجوداً فيه بتمامه، فالموجود في الزمان قسمان: أحدهما: ما ينطبق وجوده على الزمان، كالحركة بمعنى القطع حيث إن أي جزء فرض منها يكون بازاء جزء من الزمان، ويعبر عنه وجود زمني.

وثانيهما: ما يستدعي وجوده الزمان ويمتنع وجوده الآ به، ولكن لا على أن ينطبق عليه، بل على أن أي حد فرض منه يكون هو فيه بتمامه ولا يكون قبله ولا بعده فيه، وذلك كاللاماسة واللاوصول والحركة التوسّطية وأمثالها، ويعبر عنه بوجود نفس زمني.

[٢/٩] قال: نسبة علل الأجسام

أقول: أي أجزاء وجودها التي هي علتها^١ التألفية إلى مبادي وجودها التي هي المفارقات المحضة من الجواهر العقلية. فمن ذلك يظهر أن الزمان كمعلول للدهر.

[٣/٩] قال: ولولا دوام نسبة الزمان

أفيد^٢: «أي نسبة كل الزمان بحسب ثبات اتّصاله وامتداده الدهري إلى مبدأ

الزمان^١، أي فاعله الحقّ السرمدي، فيظهر من ذلك كون الدهر كمعلول السرمدي^٢، انتهى^٣.
ثم أقول: إنما اعتبر الدوام في اليجاد حيث أنّ نسبته الى المتغيّرات و الزمانيات
دهر، فخلقه تعالى ايّاها دفعةً واحدةً دهريةً غيرَ تدريجية.

[٦/٩] قال: و نسبة ما مع الزمان ...

أقول: من البين من تضاعيف هذه العبارات الحكيمة أنّ نسبته تعالى الى ماعداه إمّا
سرمدي وإمّا دهر، سواء كانت قبليةً أو معيّةً، وليس للزمان هنالك سبيل حتى يتّصف
بالقدم^٣ الزماني أو المعية الزمانية، ومن ههنا لاح وظهر بطلان ما قيل من أنّه لاقديم بالذات
ولا بالزمان سوى الله تعالى.

وأما القدم الزماني فيوصف به ذات الله تعالى اتفاقاً من الحكماء وأهل الملة، و
صفاته تعالى عند من أثبتها كالأشاعرة، فإنهم أجمعوا على أنّ لله تعالى صفات موجودة
قديمة قائمة بذاته تعالى.

هذا^٤، أنت خير بأنّ دعوي الاتفاق على اتّصافه تعالى بالقدم الزماني عند الحكماء
/PB8/ وأهل الملة أنّما نشأ من الغباوة والغواية، لأنّ الحكماء قد صرّحوا بتقدّسه عن الزمان
/MB7/ فلا سبيل للقدم الزماني الى سرادقات قدسه، والآ لا تتّصف بالحركة والسكون
فكان جسماً، تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً^٥.

ثم إنّ صفاته تعالى على تقدير زيادتها على ذاته كما عليه الأشاعرة لا تكون^٦ قديمةً
زمانيةً كالواجب - تعالى مجده - بل تكون نسبتها اليه تعالى نسبةً ثبات الى ثبات وان
لم يشعروا به الأشاعرة الزمانيون.

١ - ب: للزمان.

٢ - م: - انتهى.

٣ - م: بالعدم.

٤ - اقتباس من سورة الاسراء ، ٤٣: «سبحانه و تعالى عما يقولون علواً كبيراً».

٥ - م: لا تكونه.

٦ - م: لا تكونه.

ثمّ اعلم أنّ ما سوى ذات الله تعالى و صفاته لا يوصف بالقديم باجماع المتكلّمين؛ لأنّ ما سوى الله تعالى و صفاته مخلوق و كلّ مخلوق حادث.

و أمّا الحكماء الذين مالوا الى القدم فقد قالوا بقدم العقول و النفوس السماوية و الأجرام الفلكية بذواتها و صفاتها من الصور و الأشكال و أصل الحركة الباقية - الممتنع فناؤها لا أبعاضها الفرضية الحادثة يوماً فيوماً مثلاً - و كذا الأجسام العنصرية بهيولائها.

ثمّ لا يخفى أنّهم لم يقولوا بقدم العقول زماناً بل سرمداً، اذا نسبت الى الثابت الصرف الحقّ - تعالى مجده - أو نسبت بعضها الى بعض، و دهرأ اذا نسبت الى المتغيّرات.

ثمّ إنّ الجرم الفلك الأقصى عندهم ليس قديماً زمانياً، بل نسبة ثبات الى متغيّر فيكون جسماً ابداعياً، فيتّصف بالقدم الدهري. و كذا الأمر في النفس المجردة التي تعلّقت به، و أمّا ما عداه من الأجرام الفلكية فيتّصف بالقدم الزماني و الدهري جميعاً باعتبارين.

[١٢/٩] قال: على الوجه المقدّس العالي عن الزمان ...

أقول: لاختفاء في أنّه بظاهره يعطى أنّه^١ علمه تعالى بالجزئيات مقدّس عن الدهر أيضاً. و من البين أنّ من الجزئيات فاسدات متغيّرات، و نسبتها الى الثابت دهر. و القول بأنّها بالقياس اليه ثابتات لعدم تغيّرها و تعاقبها نظراً اليه، يوجب أن لا يتحقّق الدهر نظراً اليه تعالى، مع أنّه قد تقدّم أنّ نسبة الأبديات الى الزمان دهر.

و الذي يمكن أن يقال في حلّ هذا المقال أنّه لما يظهر أنّه ذهب الى العلم الحسولي في الاشارات، كما صرّح به شارحها المحقّق [و] فهمه^٢ غيره أيضاً فيكون علمه تعالى بالجزئيات مطلقاً بهذا النحو من الوجود العلمي يعطي قيام صورها بوجوهها^٣ الكلّية المنحصرة في جزئي، على مائته عليه بقوله: «على الوجه المقدّس» بذاته تعالى، فتكون

نسبته تعالى إليها نسبة ثبات إلى ثبات فهو سرمد، لا دهر ولا زمان وإن كانت نسبته إلى الجزئيات الزمانية بوجوداتها العينية دهرًا.

قال الشيخ في تفسير سورة الفلق: «وَأَوَّلُ الموجودات الصادرة عنه تعالى^١ هو قضاؤه^٢» /PA9/ و قد تصدّيت هذا المرام بما لا مزيدَ عليه في كتابنا الموسوم بكحل الأبصار وكذا في كتابنا العروة الوثقى في شرح الهيات الشفاء.

و حاصل ما وقع عن الشيخ في كتابه الاشارات من تقدّسه عن الدهر و تعاليه عن الزمان، لَعَلِّي آتِيكُمْ بِشَهَابٍ قَبَسٍ مِنْهَا لَعَلَّكُمْ تَصْطَلُونَ^٣.

فنقول مغزى كلامه هنالك انّ العلم ينقسم [إلى] قسمين:

أحدهما: ما هو حادث من وجود الشيء الخارجي^٥، مثل علمنا /MA8/ بوجود البناء بعد حدوثه.

والثاني: ما هو متقدّم على وجود الشيء مثل علم الباني بالبناء قبل وجود البناء. و علم الباري تعالى هو من قبيل القسم الثاني؛ لأنّه متقدّم على وجود المعلومات، فصورة المعلومات حاصلة عنده قبل أن أبدعه وأوجده؛ إذ لما ثبت تقدّمها على المعلومات ولم يكن هو نفس الموجودات الخارجة^٦، ولم يجز أن يكون في موضوع^٧ آخر مفارق للموجودات الخارجة، ولذات الباري - عزّ اسمه - لأنّه يحتاج إلى سبب لكونه في ذات ذلك الشيء، وإن كان السبب ذات الباري تعالى كان ذلك السبب الذي هو صور تلك الموجودات قبل كونه في ذلك الموضوع موجوداً.

اذ قلنا: إنّ مثل ذلك العلم متقدّم على ذات الموجودات الخارجة، وكما احتاجت الموجودات الخارجة إلى علم متقدّم عليه، فكذلك احتاج كون معلوميتها في ذات خارجة

١ - ب: - تعالى.

٢ - م: قضاء.

٣ - راجع: الرسائل، تفسير سورة الفلق، ص ٣٢٥.

٥ - م: الخارج.

٤ - اقتباس من كريمة التمل، ٧ و طه، ١٠.

٧ - م: موضع.

٦ - كذا و ما بعدها.

عن ذات الباري - عز اسمه - الى علم متقدّم عليه أيضاً، فان كان ذلك العلم المتقدّم عليه في موضوع مفارق أيضاً لذات الباري تعالى كان الكلام باقياً، وهكذا الى غير النهاية، فيكون الكلام فيه كالكلام في الأول، ويتسلسل الأمر.

و يلزم التسلسل من وجه آخر وهو أنّ العلم المتقدّم على كون هذه الصورة في موضوع هو وجود تلك الصورة، فيلزم أن يكون علم بعلم أو وجد فوجد، وهذا محال، لأنّه يؤدّي الى أن لا يكون شيء معلوماً بالبتة.

وأما إن تكون صور تلك الأشياء أجزاء للذات، وهذا يؤدّي الى تكثر في الذات، تعالى الأحد الحقّ عن ذلك، فلم يبق للأقسام قسم إلا أن يكون لوازم الذات، اذ لما ثبت وجود تلك الصورة و تقدّمها، و ثبت أنّها غير الموجودات الخارجية و غير موجود في موضوع آخر، و بطل أن تكون موجودةً مفارقةً للموجودات الخارجية و الموضوع الآخر و لذات الباري - عز اسمه - فتكون في صقع من الربوبية؛ اذ هذا المعنى هو معنى المثل الأفلاطونية المزيّفة في موضعها، و ثبت أنّها ليست عين الذات الأحد الحقّ - تعالى عن ذلك - بل هي غيره؛ فبقى أنّه لازم الذات؛ اذ بطل سائر الأقسام؛ فلم يبق في التقسيمات العقلية شيء إلا وهو /PB9/ محصور هيناً، و بطل سائر الأقسام.

هذا ما عليه الشيخ من أنّ علمه تعالى بالموجودات الخارجية و الصور الادراكية و اللوحية القلمية بصورها الكلية القائمة بذاته تعالى التي في ثبات صرف لا تتغيّر فيه و لا تبدّل و لا تعاقب يعتريه، فنسبتها اليه تعالى سرمد، لا دهر و لا زمان. وأمّا علمه تعالى بوجودات تلك الأمور الجزئية بأعيانها الخارجية و حضوراتها العينية فهو دهر لا سرمد.

والذي قويّ عندي أنّ علمه تعالى بتلك الصور القائمة بذاته الصادرة عنه تعالى، إمّا بنفس تلك الصور أو غيرها. فعلى الأول: تقدّم الشيء على نفسه، و على الثاني: مع لزوم التسلسل لنقل الكلام الى علمه تعالى بجميع الصور الغير المتناهية التي /MB8/ لا تشذّ عنها صورة، بأنّه يكون بذاته الحقّة لا محالة، و الاّ لزم ايجاده تعالى لها بلا علم، فهو نفي الاختيار؛

فتعيّن أن يكون علماً بجميع ما عداه.

وان لم تدرك أنت حقيقة هذا الشيء فلا بأس؛ لأنّ خطر العلم أضيق من أن يكون له الى مثل ذلك الجناح العالي مضمح نظر، لاسيّما في دار الغربة، فلا تلتمس من نفسك شيئاً عجز عنه الملائكة المتربّون والأنبياء المرسلون، جاهد وفكر في خبوتك وفرغ زوايا قلبك عما سواه، ليحدث لك في أثناء اخبوت وتوطين نفسك على المجاهدات أنموذج عن عهود الأنبياء والملائكة، ويتخلّص من ضلمات العلوه المدوّنة في بطون نصحف المستخرجة بالأفكار النظرية، وتكشف لك هذه من معني قوله - عليه سلاه - : «أَلَا نَلَهُ فِي أَيَّامٍ دَهْرَكَ نَفَحَاتِ الْأَفْتَعْرِضُوا هَذَا»^١

اللّهم أنت المرجوع اليه والمعول عليه في تيسير هذا الأمر العظيم، والانزال في هذا المنزل المبارك الكريم، وأتوا تغافدين من عبادك الى محلّ الشوق الى مثل ذلك العالم، وللمشتاقين منهم الى مرتبة نعشق، أنّك أنت رحيم الرؤوف الكريم، وصلى الله على محمد وآله أجمعين.

[٢٣ ٩] قال: توهمه مع الزمان

أقول: أي تصوّر ما هو خارج عن الزمان.

[٢/١٠] قال: فيكون الدهر محيطاً بالزمان.

أفيد: «وقال في الحكمة الإلهية الزمان عنه في الأفق الأقصى، وناحية الجواهر الأدنى عنه اشتغال الحركة على متقدّم ومتأخّر، ووجود الجسم في تبدّل وتغيّر، والدهر وعاء زمانه، ويفيض عنه وجود جوهر روحانية لا مكانية والأزمانية»، انتهى.

* أقول: وقوله «عنه»، أي ناشٍ عن الباري الحقّ - تعالى مجده - على الابداع على

ما يرشذك اليه ما وقع عنه سابقاً بقوله: «و لا يفعل الا ابداعاً فيرتفع عن محلّ الزمان» الى آخره، أي من دون واسطة حركة و حركة على أن يكون ذلك من شرائط فعله و صنعه، بل أنّما يكون محله و قابله.

و أراد بقوله في «الأفق الأقصى»، الفلك الأعظم، أي نشأ الزمان من جوده تعالى فيه الى مركز الجوهر الأدنى و هو الأرض، و وصفها بالادنى لقربها اليها /PA10/؛ فقد استوعب الزمان جميع الاجسام، عاليها و سافلها من المحيط الى المركز. و لما كان بالحركة، قال: «عند اشتغال الحركة على متقدّم و متأخّر» نظراً الى الأفق الأقصى و ما يضاويه من الأجرام العلى.

و من هنالك قال الشيخ في رسالة الحدود: «الزمان [يضاوي المصنوع، هو] مقدار الحركة من جهة التقدّم^١ و التأخّر^٢. و وجود الجسم في تبدّل و تغير نظراً الى الأجسام السفلى، حيث أراد به تغير كون و تبدّل فساد الناشئين من حركات الأجرام العالية، و لما ذكر أن الزمان وعاء هذه الأجسام بأسرها، حكم بأن الدهر وعاءه. ثمّ لما ذكر الدهر أشار الى السرمد حيث قال: و يفيض عنه وجود جواهر روحانية لا مكانية و لا زمانية، بل يكون على ثبات صرف، و قد علمت أن نسبة ثبات الى ثبات هو السرمد.

و نعم ما أشار الرئيس هيينا الى أوعية الوجود على نمط أوفى، قلما تنالها أبصار بصائر الفضلاء /MA9/ و تتناول أثمارها أيدي أولى الأيد [ى] من الأذكياء فضلاً عن أشباه الرجال و أصحاب^٣ القيل و القال، الذين قنعوا من رحيق الزلال بالسراب و بالقشر من اللباب، و ان هم الا ختالة^٤ القوم و عشيرتهم الذين باعوا آخرتهم بثمان بخس من دنياهم، ﴿نَسُوا اللَّهَ فَنَسَاهُمْ أَنْفُسُهُمْ﴾^٥، فلذا تريهم أنّهم يتبلبلون^٦ بما يتبلبلون، و يتقولون بما

١ - في المصدر: المتقدّم و المتأخّر.

٢ - الرسائل، رسالة الحدود، ص ١٠٥، رقم ٣٠.

٣ - م: أصحاب.

٤ - كذا في النسخ. محال: خداع.

٥ - الحشر، ١٩.

٦ - يتبلبلون: يختلطون.

يتقوّلون، ممّا يشتهون كيف يشتهون، فذَرَهُمْ فِي خُرُضِهِمْ يَلْعَبُونَ^١.

[٩/١٠] قال: أو ضرب من التعلّق

أقول: بأن يكون جزء من حامل حامله كاهيولى والصورة، أو يكون متعلّقاً بحامله كالنفس المجرّدة الانسانية وقواها^٢ وآلات ادراكاتها الجزئية التخيلية وغيرها، كما أنّ المراد بفاعله ما يشتمل جاعله و شرائط تأثيره، ثمّ إنّ قوله: «ضرب من التعلّق» يشمل تقدّر الحركة بالزمان و ان لم يكن الزمان كما مثله فيما بعد «كنسبة خشبة^٣».

[١٧/١٠] قال: وليس للوجود ...

أقول: ذلك لأنّه لما كان معني مصدرياً، لا كمّية اتصالية و لا انفصالية و لا حقيقة نوعية، فلا يكون له ابتداء و لا انتهاء، و لا أجزاء وهميّة مقدارية و لا أجزاء عددية، و لا أجزاء ذهنية كالفصول و الأجناس. و لعلّ خاتم المحصّلين عنى بما وقع عنه في التجريد من قوله: «و الوجود لا ترد عليه القسمة.»^٤ هذه القسمة لا ما ظنّه الشارحون حيث حملوه على ما لا اتّجاه له الى دار السلام، و وجّهوا توجيهات ركيكة.

منهم من قال: إنّ الوجود لا موجود و لا معدوم، لأنّه لا ترد عليه هذه القسمة العقلية الدائرة بين النفي و الاثبات، فيكون خروجه عن الأقسام لكونه خارجاً عن القسم المنقسم اليهما، لا لامتناع كونه موجوداً أو معدوماً.

و منهم من قال: إنّ تقسيم الوجود الى الوجود و العدم من باب تقسيم الشيء الى نفسه و الى ما هو نقيضه، و هو لا يقبل نقسماً كذلك.

١ - اقتباس من الانعام، ٩١ و في المصحف الشريف: ثمّ ذرهم.

٢ - م: قوامها.

٣ - م: خشبته.

٤ - تجريد الاعتقاد، ص ١٠٨.

و منهم لجلالة قدره بين الأجلاء قال /PB10/: «انّ الوجود معدوم، و لا يلزم منه الاّ اتّصاف الشيء بنقيضه اشتقاقاً و هو جائز، اذ كلّ صفة قائمة بشيء فرد من أفراد نقيض معروضه كالسواد القائم بالجسم، فأنّه فرد اللاجسم.

و قيل عليه: انّ هذا ليس من باب اتّصاف الشيء بالنقيض، بل من باب اتّصاف الشيء بما يتّصف بالنقيض، و الاّ لكان الجسم الأسود القائم به الحلاوة غير أسود، لا تتّصافه بعدم السواد، و خفي عليه أنّ اللاأسود محمول على الحلاوة حمل هو هو، فيكون من أفراد، و يكون ثبوته للجسم ثبوت اللاأسود، و هو ليس نقيضاً لحمل الأسود عليه بالمواطاة، اذ نقيض كلّ شيء رفعه لا اثبات رفعه اشتقاقاً، سيّما اذا كان ذلك بواسطة.

ثمّ بما قرّرناه و أوضحنا [هـ] و هو كنورٍ على علم، لا حاجة الى إكثار الايراد و الجواب و المناقشات و المنافسات^١ و التكلّفات الباردة السمجة^٢. «خذ العلم من أفواه الرجال»؛ لأنّه تحقيق كافٍ وافي، ثمّ اطرح ما قيل أو يقال خلف كافٍ.

و طوبى للشيخ الرباني و العارف بالعلم الايماني اليماني العياني المشهور بالمغربي، حيث قال، و ما أحسن في هذا المقال في منظومته:

خذو العلم من افواه الرجال بقلب لا بعقل ذى عقل
و أقبل نحوهم روحاً و سرّاً و لا تقبل بنفس ذى جدال^٣

[٢٠/١٠] قال: فهو في جهة حركته.

أقول: حاصله: أنّ نسبة الشيء الى الزمان بالحصول فيه لا يكون الاّ للمتغيّر حقيقةً كالحركة، أو تقديرأً كالسكون /MB9/؛ فإنّ معني كونه في الساعة أنّه بحيث لو حصل بدله حركة لكانت في ساعة، و أمّا الغير المتغيّر فنسبته الى الزمان بالحصول معه؛ و لا خفاء في

٢ - السمجة: الشيعة.

١ - المنافسات: المفاخرات، المغالات.

٣ - م: - و طوبى ... جدال.

الفرق بين حصول الحركة مع الزمان وحصول السماء معه وحصول السماء مع الأرض. ومن هنالك قال الشيخ في عيون الحكمة: «وأمّا السكون، فالزمان لا يتعلق به ولا يقدره إلا بالعرض؛ اذ لو كان متحرّكاً ما هو ساكن، لكان يطابق هذا الجزء من الزمان»^١.

[٢١/١٠] قال: الآن الدفعي ...

أقول: ذلك لأنّ الآن هو طرف الزمان، وهو موهوم، فيه الماضي والمستقبل من الزمان. وقد يقال: «آن» لزمان^٢ صغير المقدار عند الوهم، متّصل بالآن الحقيقي في حقيقته، على ما أشار اليه بقوله: «والآن الذي» الى آخره. وأمّا الآن السيّال فهو كلام المتأخّرين.

[٧/١١] قال: وكم ذراعاً يمتدّ.

أفيد: في نسخ المطارحات التي وقعت «الى ذراع» والصواب «ذراعاً» بالنصب على التمييز.

[٨/١١] قال: وهو تمسكه.

أفيد: وقال في التلويحات: «وكما أنّ الشيء في العدد، أمّا مبدؤه كالواحد، أو أقسامه كالزوج والفرد، أو معدوده، ففي^٣ الزمان ما يؤخذ كالمبدأ وهو الآن، وأجزاؤه من الشهور والأيّام، وما يعدّه الزمان ويقدره كالحركات. والجسم من حيث هو جسم ليس في الزمان، بل لأنّه في الحركة وهي في الزمان، والأشياء الغير المتقدّرة^٤ PA11/ المتغيرة أصلاً - كالعقليات - والتي تتغيّر وتثبت من جهة كالأجسام، فهي مع الزمان لا فيه؛ ونسبة ما مع الزمان اليه في الثبات هو الدهر، ونسبة بعضه الى بعضٍ اصطلاح عليه بالسرد، والذاهل

١ - قارن: الرسائل، عيون الحكمة، ص ٤٢٤.

٢ - م: زمان.

٣ - م: ش: في.

٤ - م: المتقدّرة.

عن الحركة ذاهل عن الزمان»، انتهى كلامه.

أقول: قوله «وما يعدّه»، أى يجعله الزمان معدوداً وذلك حيث إنّ الزمان وإن كان متّصلاً، لكنّه معروض للكمّ المنفصل وهو العدد، كما يقال: مائة سنة، ألف سنة أربعون ساعة، فهذا الاعتبار يعدّ الزمان الحركة، أى تجعلها ذات عددٍ ويقدرها بكميّته الاتّصالية. وبالجملّة: أنّ الحركة معدودة بالزمان بكميّته الانفصالية، مقدّرة بكميّته الاتّصالية. - على ما قال - كالحركات، فيكون في الزمان بهذا الضرب من التعلّق.

[١١/١٥] قال: وأنّ الكلمات ...

أقول: بمعنى العقول الفعّالة، واطلاق الكلمة على كلّ منها لبساطته و تحقّقه بقول «كن»، وهو الأمر التكويني من دون مادّة، ولذلك يقال: أنّها من عالم الأمر. ثمّ أنّه أطلق الكلمات المنفعلة عن الذوات القابلة سواء كانت بواسطة حركات عقلية أو انتقالية؛ ثمّ أنّه قد أطلق - تعالى - قدسه - الكلمة على جوهر المسيح - عليه السّلام - حيث قال: ﴿كَلِمَتِهِ^١ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ^٢، كذلك الأمر في كريمة^٣: ﴿يَضَعُدُ أَلَكَلِمُ الطَّيِّبُ^٤ أي الجواهر المقدّسة و النفوس المطهّرة الانسانية الصائرة الى جناب مجده تعالى، كما تشعر به كريمة: ﴿يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ أَرْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ^٥، وهو المعاد الروحاني، لعودها الى تجرّدها الذاتي ووطنها الأصلي.

وبالجملّة: أنّ النفس الانسانية قابلة بواسطة حركات عقلية و انتقالات نفسية، و مشتاقة بجوهرها الاتّصال بالكلمات الفاعلة و المبادي المفارقة و الجواهر القادسة، و العكوف على /MA10/ بساطة قريها و ملازمة حضرتها، و الابتهاال بمشاهدتها، و

٢ - النساء، ١٧١.

٤ - فاطر، ١٠.

١ - م، ب: كلمة.

٣ - م: + و.

٥ - الفجر، ٢٧.

الاستيناس بالقرب منها. وذلك الشوق الثابت في جبلتها، الحاصل في غريزتها، تحمله^١ في المطالب والبحث على أن يكون دائم التضرّع الى تلك الكلمات التامة الفاعلة في أن يفيض عليها شيئاً من تلك الجلايا المقدسة، ان كانت نفسه عقلاً بالملكة؛ أم عند الاستعانة بالقوى الباطنة، وتمزيج صورها ومعانيها وتحريكها أنواعاً من الحركات بحسبها، فتستعدّ لقبول الفيض. وكلّ ذلك عبارات صارت منها في تلك المبادي، فتصير النفس في هذه الدرجة متعبّدة، وتلك الكلمات المفارقة الفاعلة العبودية، والآله هو المعبود.

قال الشيخ: «إنّ لتلك المبادي أسامي بحسب كلّ وقت، فالاسم الأوّل - بحسب تكوّن المزاج - الربّ؛ والثاني - بحسب فيض النفس - هو الملك؛ والثالث - بحسب شوق النفس - هو الآله»، انتهى.

وأما /PB11/ أنا فلا يعجبني اطلاق هذا الاسم عليه وان كان مجرد الاسم بل المبادي الفاعلة والكلمات التامة مفيضة على الكلمات القابلة ما تستعده باذن باريها، وهي شرائط تأثيره تعالى فيها، وهو الواحد بالكلمة على ما قاله تعالى: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾^٢. فلذا قال الشيخ: انّ الانسان لا يوجد عالماً مستعدّاً لبدن، وذلك أنّ الاستعداد يحصل بتربية لطيفة وتمزيج لطيف تقصر العقول عنه، وهو المراد بقوله تعالى: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾، فإنّ الدرجات هي التربية بتسوية المزاج، فأول نعم الله تعالى على الانسان أنّه ربّاه بواسطة أن سوّى مزاجه، ثمّ بعد التربية بالقهر والغلبة، وذلك بأن أفاض عليها نفساً ناطقةً، وجعل أعضاء البدن بما فيها من القوى الحسّية والخيالية والنوهمية والفكر والذكر والبصر والسمع والشمّ والذوق واللمس والشهوة والغضب والجماع والقوى المحركة للعضلات والقوى النباتية من الغذائية وشعبها من الماسكة والجاذبة والهاضمة والدافعة والنامية والمولدة.

و بالجملّة جميع قواء النباتية والحيوانية مع اختلاف أحوالها وتباين متعلقاتها، و

تشعب مأخذها، صارت مقهورةً تحت النفس الناطقة الروحانية الشريفة الكاملة، فلما سوي المزاج أولاً، جعله مقهوراً للنفس ثانياً، وهو تحت ذلك ملك مطلق؛ اذ يملك تدبير البدن الى النفس، فان المالك لا يملك.

[١٧/١١] قال: ليس لما من مركزها ...

أقول: لا خفاء في أن ما ذكره هذا الكامل مخالف لما عليه أبرقلس حيث قال: «النفس و الافلاك تتحرّك على استدارة.» و التوفيق بين هذين المقالين يمكن بعد تمهيد مقدّمة.

فنقول: اطلاق الدائرة على العقل و النفس من سبيلين:

أحدهما: أن الدائرة الحسّية كما أنّها غير متناهية وضعا لعدم انتهائها الى نقطة أو نهاية، أو تكون لها حركات أو اخر بوجه من الوجوه، فما فرض أنّه أوّلها و هو بعينه آخرها؛ و ما فرض آخرها هو بعينه أوّلها.

و بالجملة: أن *MB10* / محيط الدائرة فأنّه و ان كان متناهيّا مقدارا على معنى أنّه مقدار محدود فقدّره بمراتب متناهية العدد لا تكون في الوضع، اذ ليس له طرف يشار اليه، فكذلك أمر العقل و النفس.

و ثانيهما: أن الدائرة لما كانت محيطيّة بما فيها، فكذلك العقل و النفس محيطان بالصور العقلية و العوارف القدسية.

و أمّا كون العقل غير متحرّك، فلأنّ جميع صفاته الكمالية السلوكوتية حاصلة له بالفعل، فليس هنالك انتقالات فكرية. و من ههنا تسمع أنّه ليس له معنى ما بالقوّة، حيث انّ المنفي عنه معنى على التوصيف و الثابت على الاضافة، و ذلك بخلاف ما عليه أمر النفس؛ لأنّ كمالاتها حاصلة لها على التدريج، و الانتقال بالحركات *PA12* / الفكرية، فقد أطلق عليها أنّها متحرّكة.

و أيضاً أنّها في الفطرة الأولى على مرتبة العقل المنفعل الهولاني، تستكمل في الفطرة الثانية مراتبها الثلاث: العقل بالملكة، و العقل بالفعل، و العقل المستفاد - بالاستفادة و الاشراق من العالم الأعلى - و [في] المرتبة القصيا صارت عالماً قدسياً عقلياً مضاهياً للعالم الجملي الوجودي.

ثمّ لا يخفى أنّ الدائرة - على ما قد بيّن في موضعه - أنّها أوسع الأشكال و النفس كذلك، أمّا الأوّل فظاهر، و أمّا الثاني فلما أشرنا إليه آنفاً. و من هنالك قال معلّم المشائين في أثولوجيا: «النفس ليست في البدن، بل البدن في النفس؛ لأنّها أوسع منه، و من أراد أن ينظر الى صورة نفسه المجردة فليجعل من الحكمة مرآة».

و أمّا كون العقل دائرة فظاهر بما قرّرناه. و أمّا أنّه متحرّك^١ فلائّه و ان كانت صفاته بالفعل دون التدرّج و الانتقال، لكنّه واسطة في رشح الصور العقلية على النفوس و الكائنات الزمانية بما لهوليياتها^٢ استعدادات، فقد أطلق أبقلس عليه أنّه متحرّك؛ ثمّ أنّه لما كان متشوّق^٣ الأفلاك و سبب حركاتها الاستدارية، فقد أطلق على العقل أنّه متحرّك بالاستدارة. ثمّ إنّ في تنكير «استدارة» اشارة الى أن ليس المراد منها ما يتبادر اليه الأذهان، و الّا لكان التعريف أنسب من التنكير، كما لا يخفى على الناقد الخبير.

[٢/١٢] قال: هيهنا أيضاً بغير زمان

أقول: فيلزم أن يكون على ثبات مع أنّها تحت الدهر مع ثباتها الصرف في ذلك العالم مع الثابتات الصرفة فيكون تحت السرمد، حيث أنّها مع ثباتها ما خلعت عن ربقتها قيد تعلّقها ببدنها الهولاني في دار غربتها و أرض كربتها، فلها تعلّق بالزمان، و هو أفق التقضي^٤ و التجدد. و قس عليه أمر العلوم الأعلى حيث إنّ من معلومها أمر زمني!

١ - ب: يتحرّك.

٣ - م: متشوّقاً.

٢ - ب: لهوليياتها.

٤ - ب: التقضي.

و نعم ما حكى الشيخ السهروردي بعد مصيرها الى العالم الأعلى و سؤاله عن
الحيتان المجتمعمة في عين الحياة المتنعمّة المتلذّذة بظلّ الشاهق العظيم ما هؤلاء الحيتان؟ فقل
له: أشباهك، أنتم بنو أبٍ واحدٍ، وقع لهم شبيه واقعتك، فهم اخوانك! فلما سمعتُ و ذلك^١
فعانقتهم^٢، وفرحتُ و فرحوا بي، فصعدتُ الجبلَ، و رأيتُ أبانا شيخاً كبيراً تكاد السموات
و الأرض تنشقّ من تجلّي نوره، فبقيتُ باهتاً /MA11/ متحيراً منه، و مشيت اليه، فسلمتُ على
و سجدتُ له، و كدتُ أنمحق في نوره الساطع؛ فبقيتُ زماناً و شكوتُ عنده من حبس
قيروان^٣.

فقال لي: نعمًا تخلصت! إلا أنك لا بدّ راجع الى السجن^٤ و إنّ القيد بعد ما خلعتَه^٥
تاماً؟

فلما سمعتُ^٦ [كلامه] طار عقلي و تأوّهتُ صارخاً صرخَ المشرف على الهلاك، و
تضرّعتُ اليه.

فقال: أمّا العود فضروري الآن، ولكنّي^٧ /PB12/ أبشرك بشيئين:

الأوّل^٨: أنّك اذا رجعت الى الحبس، يمكنك^٩ المجيء الينا و الصعود الى جانبنا^{١٠}
متى شئت.

و الثاني: أنّك تتخلص في الأخير الى جانبنا، تاركاً لبلاد الغربه بأسرها مطلقاً.

فرحت بما قال.

ثمّ قال لي: اعلم أنّ هذا جبل طور سينا [و] فوق هذا الجبل طور سينين، مسكن

١ - مصدر: - و ذلك. و هو أصحّ.

٢ - م: جليس فشردان.

٣ - م: خلقت.

٤ - م، ب: لكن.

٥ - م، ب: امكنتك.

٦ - م: فعانقتهم. في المصدر: عانقتهم.

٧ - م: في المصدر: الحبس الغربي.

٨ - م: لسمعت.

٩ - م: امكنتك.

١٠ - في المصدر: الى جنتنا هينا.

والدي وجدك، وما أنا بالاضافة اليه الا مثلك بالاضافة الي^١، ولنا أجداد آخرون^٢ الى^٣ أن ينتهي [النسب] الى الملك الذي هو الجد الأعظم الذي لا أب له ولا جد له^٤، وكلنا عبيده، وبه نستضيء ومنه نقتبس، وله البهاء الأعظم والجلال الأرفع [والنور الأقهر] وهو فوق الفوق وفوق النور ونور النور، وهو المتجلى لكل^٥ شيء^٥ وكل شيء هالك إلا وجهه^٦.

فأنا في هذه اللذة^٧؛ اذ^٨ تغير على الحال^٩ وسقطت من الهواء الى^{١٠} الهاوية بين قوم ليسوا بمؤمنين، محبوساً في ديار الغرب وبقى [معي من] اللذة مالا أطيق^{١١} أن أشرحه، [فانتحبت] ابتهلت، وتحسرت على المفارقة، فكانت تلك الراحة أحلاماً زائلة على سرعة؛ نجانا الله من أسر^{١٢} الطبيعة وقيد الهوى ﴿وَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ سِيرِكُمْ آيَاتِهِ فَتَعْرِفُونَهَا وَ مَا رَبُّكَ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾^{١٣}. ١٤

ثم لا يخفى أن هذا بازاء قصة وقعت واتفقت^{١٥} للشيخ الرئيس في رسالته الطيرية^{١٦} حيث قال: «فأقول برزت طائفة تقتنص فنصبوا الحبائل [ورتبوا الشرك وهيووا الأطعمة] وتواروا^{١٧} في الحشيش وأنا في سربة طير^{١٨} اذ^{١٩} لحظونا فصفرونا^{٢٠}

١ - م: أتى.

٢ - ب: آخر.

٣ - في المصدر: حتى ينتهي.

٤ - ب: له.

٥ - م: بكل.

٦ - القصص، ٨٨.

٧ - في المصدر: القصة.

٨ - كذا في النسخ.

٩ - في المصدر: الحال على.

١٠ - في المصدر: في.

١١ - م: اظن.

١٢ - م: اسوة.

١٣ - النمل، ٩٣.

١٤ - قارن: مجموعه مصنفات شيخ اشراف، رسالة: «قصة الغربة الغربية»، ج ٢، صص ٢٩٣ - ٢٩٧.

١٥ - م: و اتفقت.

١٦ - قارن: الرسائل، لابن سينا، رسالة الطير، صص ٤٠١ - ٤٠٢.

١٧ - م: فظفروا.

١٨ - م: ب: فظفروا.

١٩ - م: اذا.

٢٠ - م: الحظونا فظفروا.

مستدعين^١، فأحسننا بخصب [وأصحاب] مايتخالج^٢ في صدورنا ريبة ولا زعزعتنا^٣ عن قصدنا تهمة، فابتدرنا اليهم مقبلين، وسقطنا في خلال الحبائل [أجمعين] فإذا الحلق تنضمّ على أعناقنا والشرك تتشبّث بأجنحتنا، والحبائل تتعلّق بأرجلنا، ففزعنا^٤ الى الحركة، فما زادتنا^٥ إلا تعسيراً، فاستسلمنا للهلاك، وشغل كلّ واحد منّا ما خصّه من الكرب عن الاهتمام لآخيه».

ثمّ قال: «بعد مضى زمان نسينا^٦ صورة أمرنا^٧، فاستأنسنا بالشرك، واطمأنّا^٨ الى الأقفاص، فاطلعت ذات يوم من خلال الشبك، فلحظت رَقَقَةً من الطير أخرجت رؤوسها عن الحلق، وأجنحتها عن الشرك، وبرزت عن أقفاصها تطير وفي أرجلها بقايا الحبائل». ثمّ قال: «عاجوني فنحيثُ الحباله من^٩ رقبتي والشرك عن^{١٠} أجنحتي وفتح باب القفص، وقيل [لى] اغتنم^{١١} النجاة. فطالبتهم بتخليص رجلي عن الحلقة، فقالوا: لو قدرنا عليها لابتدرنا أولاً، وخلصنا أرجلنا».

ثمّ قال: «فنهضت من القفص أطيّر»، ثمّ قال: «حتّى وصلنا الى حجرة الملك، فلما رفع لنا الحجاب ولحظ الملك في جماله مقلتنا^{١٢} علقت به أفئدتنا ودهشتنا دهشاً عاقنا عن الشكوى^{١٣}، فوقف على ما غشنا، فردّ علينا [الثبات بتلطّفه حتّى اجترأنا على مكالمته وعبّرنا بين يديه عن قصّتنا] فقال: لن تقدر على حلّ الحبائل عن أرجلكم»، انتهى. وهو صريح في المدعى /PA13/.

١ - في المصدر: مستدعين.

٢ - في المصدر: تخالج.

٣ - م، ب: لا زعزعتنا.

٤ - م، ب: لا زعزعتنا.

٥ - في المصدر: انسينا.

٦ - ب: زادنا.

٧ - م: اطمأننا.

٨ - م: أمورنا.

٩ - في المصدر: عن.

١٠ - م، ب: فقلنا.

١١ - م، ب: استغنم.

١٢ - م، ب: السكون.

[١٠/١١] قال: في الميمر

أفيد: «الميمر» بفتح الميمين من حاشيتي المثناة من تحت المنقلبة عن الهمزة، أو بضمّ الميم الثانية، «مفعّل»، [و] أمّا من المؤامرة بمعنى المشاورة، أو من الأمار والأمرة - بالفتح - بمعنى الوقت والعلامة والموعّد. أو من الأمرة - بالتحريك - بمعنى النماء والزيادة والبركة. أو بمعنى العلم الصغير من أعلام المفاوز من حجارة ونحوها. أو من الأمر - بفتح الهمزة و اسكان الميم - واحد الأمور. يقال: أمر فلان مستقيم وأمر القوم مستقيمة. أو من الأمر - بكسر الهمزة - بمعنى القلب والعقل والنفس. أو من الأمرة بمعنى الإمارة - كلتاهما بالكسر - أي الولاية والرياسة. أو من الايتار. والأوّل أكثر شيوعاً عند الأدبيّين.

قال علامة زحشر في أساس البلاغة: «اتمرت^١ ما أمرتني به، أي: امتثلت. و فلان مؤتمر؛ أي مستبدّ. يقال فلان لا ياتمر رُشداً^٢؛ أي لا يأتي برشد من ذات نفسه. - [...] - و تقول أمرته فأتمر؛ أي امتثل. وأبى أن ياتمر؛ أي استبدّ ولم يمتثل. و تأمر القوم و اتتمروا^٣ مثل تشاوروا و اشتوروا، و مرني^٤ بمعنى أشّر على^٥ - [...] - و تقول: فلان بعيد من المئمر^٦، قريب من المئبر و [هو] المشورة. مفعّل من المؤامرة و المئبر النيمة^٧»، انتهى^٨ قوله. قلت: و ياء الميمر^٩ أيضاً منقلبة عن الهمزة.

[١٠/١٢] قال: لأنها علّة للزمان

أفيد: يعني أنها صارت الى عالم الدهر و اتّصلت هناك بعلّة الزمان من الجوهر العقلية.^٩

١ - في النسخ: ايتمرت.

٢ - في النسخ: رشد.

٣ - المصدر: أتمر.

٤ - في النسخ: أمرني.

٥ - في النسخ: الميمر ... الميمر.

٦ - في النسخ: الضميمة.

٧ - أساس البلاغة، ص ٢١.

٨ - ب: المئبر.

٩ - قد وردت هذه التعليقة في «ب» قبل [١٠/١١] قال: في الميمر.

[٧/١٣] قال: و جَرَى حياة تلك الأشياء.

أقول: الأشياء إمّا أن يكون ابداعات، وإمّا أن يكون اختراعات. فالأولى تنبع من عين الابداع المحتوي عليه عين واحدة، وهو الله تعالى. والثانية^١ تنبع من عين الاختراع المحتوي عليه ذلك العين الواحدة.

وبالجملة: أنّ عيني الابداع والاختراع تنبعان من عين واحدة حقّة. قوله: «لا كأنّها حرّارة^٢ واحدة»، أي كثيرة الجريان، بل الأشياء الصادرة عنه تعالى بالابداع والاختراع يحتوي:

أولهما: على ينابيع أنواع مختلفة ينبع من كلّ منها أنهار الأشعة والاشراقات و التدابير والفيوضات، وهواقليم عالم الأمر وكورة عالم الملكوت الذي هو عالم حقيقة الحمد وعالم الأنوار العقلية.

وثانيهما: عالم الموادّ وعالم الصور وكورتا أصول عالم الملك والشهادة الذي هو عالم سلطان الطبيعة وعالم الجواهر الجسمانية، ففي^٣ كلّ من هذين العالمين ينابيع أنواع مختلفة، منها ينبوع هويّات متكرّرة.

ومن هنالك ظهر ما ذكره بقوله: «لا كأنّها حرّارة واحدة أو ريح واحدة فقط، بل كلّها كيفية واحدة، فيها كلّ كيفية توجد».

فقد لاح أنّ عين الابداع المحتوي عليه عين واحدة قيومية يندرج فيه نظام الوجود الذي هو في /MA12/ حدّ الابداع، لعدم توقّفه الآ على /PB13/ جاعله التامّ من دون شرط مطلقاً، وهو الكتاب المبين لا يغادر صغيرةً من الموجودات إلّا أحصّيتها^٤، فقال: كلّها كيفية واحدة، فيها كلّ كيفية؛ أي كلّها شأن واحد فيها كلّ شأن.

٢ - م: جرّارة.

٤ - اقتباس من كريمة الكهف، ٤٩. ب: أحصّها.

١ - ب: الثالثة.

٣ - م: في.

ثمَّ إنَّ نظام الوجودات الذي في حدّ الابداع كتاب فصلت آياته^١ يكون بعضه^٢ ابداعيات، وبعضها^٣ اختراعات، وبعضها^٤ كائنات تحتوي على الأخير نون عين واحدة. والحاصل كما أنَّه ينطوي عين الحياة على عيني الابداع والاختراع، فكذلك نونه يحتوي على نوني التكوين والتدوين، ينبع من أولهما الكائنات، ومن الثاني أحكام معالم الدين وقوانين سنن الشرع المبين وعلوم حقائق الكون وعوارف عوالم الكيان.

وقد عبّر عنه تعالى بعينين ونونين، لاحتوائه على عيني الابداع والاختراع ونوني التكوين والتدوين، مع بساطة ذاته الأحديّة القيومية الربوبية^٥.

ولعلّ لاح سرّ^٦ اضافة الباري الحقّ القيوم الى كلّ العوالم، سيّما عالم الأمر بخصوصه بالفاعلية والغائية والمبدئية والمعادية، ومتعلّق هذه الاضافة، أعني مجموع عالم الأمر وجميع مراتب الأموريات وهويّات الابداعات، الشواهد والعوالي من العقول والنفوس بأسرها في وجودها وتمايمتها وبدوها وعودها وذاتها وفعلها، بما هي ملحوظة الاستناد في تلك الجهات والاعتبارات الى بارئها الحقّ سبحانه.

فيلحظ أنّ أفاعيل العقول الفعالة والكلمات التامّة وتأثيرات النفوس المدبّرة بأمر فعّاليته وصنع تدبيره^٧. وقس عليه الأمر الإيجادي التكويني المتعلّق بعالم الطبيعة من حيث اضافة الباري سبحانه الى الطبيعة. وأمّا متعلّق هذا الأمر المنبعث عنه، أعني مكوّنات^٨ عالم الخلق وكائنات اقليم الصنع ومركّبات سلسلة العود بزمرها وأضاميمها قاطبةً. وفي ذلك آية بيّنة لذوي العقول الصريحة، أنّ تأثيرات الطبائع وأفاعيلها إنّما هي باذن الله سبحانه.

فقد لاح سرّ ما في قالب أربع مصاريع من الشعر، قد صدرت من رهط من علماء

٢ - كذا، والصحيح: بعضها.

١ - اقتباس من كريمة فصلت، ٣ و ٤٤.

٤ - ب: بقضها.

٣ - ب: بقضها.

٦ - ش: - سرّ.

٥ - م، ب: + على ما قال واحد.

٨ - م: تكونات.

٧ - م: تدبّره.

الأسرار.

عينان عينان لم يكتبهما قلم وفي كلّ عين من العينين عينان
 نونان نونان لم يكتبهما قلم وفي كلّ نون من النونين نونان^١
 على أن يكون المراد من «قلم» العقل الفعّال^٢؛ لأنّه ليس في مُنته^٣ ابداع الذات
 واختراع المخترعات و تكوين الكائنات و تدوين معالم أحكام الشرعيات، بل الكلّ من

١ - وللشارح المحقق شرح مستقل في هذا المقام، ونحن ننقله في هذا المجال.

بسم الله الرحمن الرحيم

بعد حمد الله و الصلوة على محمّد و آله خير البرية، يقول: أحقر الغني «أحمد بن زين العابدين العلوي» أنّ بعض
 اخوان الصفا و خلّان الوفا التمس منّي شرح مصارع من علماء الأسرار و عرفاء الكبار ينزلونها في استجلاب الخيرات و
 استزال البركات منزلة عظيمة، قد صدرت عن ينبوع الحكمة، فحل الفحول، سهام العقول، و هو أستاذي و من اليه في
 جميع العلوم استنادي حيث صدّر بها كتاب الجذوات و المواقيت، و هي:

عينان عينان لم يكتبهما قلم وفي كلّ عين من العينين عينان
 نونان نونان لم يكتبهما قلم وفي كلّ نون من النونين نونان

فاسعفت مأمو له و انجت مسؤوله. فأقول و بالله التوفيق و بيده أزمنة التحقيق: «عينان» حرفان عين الابداع و عين
 الاختراع «عينان» ينبوعان، «لم يكتبهما قلم» أي قلم من العقول الفعّالة و الجواهر القدسيّة القادسة، لأنّه مع قدسيّته و
 فعليته و ملكوته في ساهرة الامكان الذاتي، و يكفه اللبس و البطلان في جوهر ذاته و نسخ حقيقته فلا يكون في منته و
 قدرته اعطاء الوجود الابداعي و افاضته، و لا الوجود الاختراعي و افادته؛ بل أنّ ذلك أمر قد استأثر به القيوم الواجب
 بالذات؛ لأنّه عين الحقيقة و ينبوع الوجود.

«في كلّ عين من العينين عينان» اما في عين الابداع عينان - مما عالم العقل و عالم النفس - و هما عينان تحتويان
 على ينابيع أنوار مختلفة، تنبع من كلّ منها الاشعة و الاشراقات و جداول التدابير و الرشحات، و أما في عين الاختراع
 فعينان اخريان هما؛ عالم المواد و عالم الصور، و هما اقليما بسائط عالم الشهود و الملك للذات ينبوعان تنبع من كلّ
 منهما ينابيع أنواع مختلفة؛ منها ينبوع ذوات كثيرة و هويات عديدة؛ و هو اقليم الطبيعة.

«نونان» حرفيان، و هما: نون التكوين، هما نونان حرفان متباحان في عين الافاضة و بحر الابداع «لم يكتبهما»
 كتبه بصنع و ايجاد «قلم» عقل مفارق و في بعض النسخ: «لم يكتبهما» أي لم ينهما رقم الابداع و الصنع من المفارق
 العرف فضلاً عن غيره، بل من صنع الواجب الحق تعالى و صنع مجده، و ان ذلك الآ من الشروط.

«في كلّ نون من النونين نونان» أي نون التكوين و نون التدوين «نونان» [أما] في نون التكوين فنونان؛ أحدهما:
 الامكان الذاتي، و ثانيهما: الامكان الاستعدادي. و أما في نون التدوين، فنونان؛ أحدهما: احكام معالم الدين، و
 الآخر: علوم حقائق الامكان، و معارف علوم حقائق الكون، و معارف الكيان و السلام.

عين واحد قِيومي ربوبي.

[١٣/١٣] قال: وأما السالك في أرض الحياة ...

أقول: و هو اقليم عوالم العقول المقدسة، و ليس يمكن أن يكون هنالك مادة و لا مخالطة /PA14/ قوة و استعداد، و لا رهين زمان و حركة عقلية و انتقالية، و هو جملة تشتمل على عدّة من الموجودات قائمة بلاموادّ، خالية عن القوة و الاستعداد، عقول ظاهرة و صور باهرة، ليس في طباعها أن تتغيّر أو تتكثّر /MB12/، أو تتخيّر، كلّها عشاق للأوّل و للاقتداء به و الاظهار لأمره، واقف من قربه، ويلتذّ بالقرب العقلي منه سرمد الدهر على نسبة واحدة. و من ههنا ظهر شرح ما قاله أرسطاطاليس.

[١٨/١٣] قال: على درجاتها

أقول: الأولى عالم العقول الصرفة بمراتبها كما لوّحنا اليها سابقاً، ثمّ العالم النفسي و هو يشتمل على جملة كثيرة من ذوات معقولة ليست مفارقة الموادّ كلّ المفارقة، بل هي ملابستها نوعاً من الملابس، و موادّها موادّ ثابتة سماوية؛ فلذلك هي أفضل الصور المادّية، و هي مدبّرات الأجرام الفلكية و بوساطتها للعنصرية، و لها في طباعها نوع من التغيّر و نوع من التكتّز لا على الاطلاق، و كلّها عشاق للعالم العقلي، لكلّ عدّة مرتبطة، في جملة منها ارتباط بواحد من العقول المترتبة، فهو عاقل على المثال الكلّي المرتسم في ذات مبدئه المفارق، مستفاداً من ذات الأوّل الحقّ. ثمّ عالم الطبيعة، و يشتمل على قوى سارية في الأجسام ملابس للمادّة على التمام، تفعل فيها الحركات و السكنات الذاتية، و ترقى عليها الكلمات الجوهرية على سبيل التسخير، فهذه القوي كلّها فعّالة.

و بعده^١ العالم الجسماني، و هو ينقسم الى أثيري و عنصري، و خاصية الأثيري:

استدارة الشكل و الحركة واستغراق الصورة عن المضادة، و خاصية العنصري: التهيؤ^١ للأشكال^٢ المتخلفة و الأحوال المتغايرة، وانقسام المادة بين الصورتين المتضادتين، أيتهما كانت بالفعل كانت الأخرى بالقوة، و ليس وجود احديهما لها وجوداً سرمدياً و لادهرياً، بل وجوداً زمانياً، و مباديه الفعالة فيه من القوي السماوية بتوسط الحركات، و يسبق^٣ كماله الأخير أبداً ما بالقوة، و^٤ لله ما في السماوات و الأرض.^٥

[١٩/١٤] قال: أي لا توجد معاً ...

أقول: أي مع عدم اجتماع أجزاء كل فرد من أفراد و آحاده في الوجود. و بالجملة: ذلك على أن لا تجتمع أجزاءه في الوجود كالحركة، سواء كانت مع الزمان - كحركة الجرم الفلك الأقصى على ما عبّر عنها بقوله: «لا يمكن أن توجد إلا مع زمان» - أو كانت^٦ في الزمان كحركة غيره.

و القسم الثاني: ما يكون آحاده و أفراده مع زمان، و تكون /PB14/ أجزاء كل فرد منه قارّ الوجود، أي مجتمع الأجزاء في الوجود في مكان، كما [أنّ] الجسم مع أعراضه القارّة من الكميات المتصلة القائمة به؛ أو مع مكان كاشتراك أجسام في المعية بمكانٍ ما في زمان واحد، و القرينة على تخصيص قرار آحاده بسبب اجتماع أجزاء كل فرد منها في الوجود في هذا القسم؛ و تخصيص عدم قرار الوجود في الآحاد في القسم الأول من جهة اجتماع أجزاء كل فرد منها في الوجود، ما سيذكر من القسم الثالث، و هو عدم اجتماع أفراد طبيعة واحدة في الوجود، مع اجتماع أجزاء كل منها و قرارها في الوجود، كزيد المتقدم على عمرو زماناً،

٢ - م: الأشكال.

١ - كذا، م: التهيؤ.

٤ - م: و.

٣ - يمكن أن يقرأ في م: لسبق.

٥ - اقتباس من كريمة النساء، ١٣١ و غيره.

٦ - كذا، و في القبس المطبوعة: «مع زمان أو في زمان، فان العلة».

كما^١ أشار اليه بقوله: «أو كلاهما»، كما للأشخاص المتغيرة. فالمعتبر في القسم الأول هو الزمان فقط، وفي الثاني [هو] المكان فقط، وفي الثالث، كلاهما جميعاً. فلهذا لا تجتمع الأفراد في الوجود مع قرار أجزاء كل فرد منها في الوجود.

فالأولى^٢ /MA13/ في التقسيم أن يقال، الوجود:

[الأول]: أمّا زمني بمعنى انطباق وجوده على الزمان كالحركة، فهو غير قرار الوجود.

والثاني: قرار الوجود في الآن، كزيد مثلاً وان استمر وجوده في الزمان بعده.

والثالث: ما لا تجتمع أفرادها في الوجود - وان اجتمع أجزاء كل فرد منها في الوجود -

كأشخاص طبيعة واحدة، بعضها في الزمان الماضي المنقطع، وبعضها في المستقبل الآتي، فالمعتبر فيها الزمان والمكان جميعاً.

[٣/١٥] قال: نسبة بأن يكون ...

أقول: الحاصل: أن الحق أن مقولة الوضع نسبتان:

أحدهما: نسبة الأجزاء بعضها الى بعض.

وثانيهما: نسبتها بوقوعها في الجهات، كال فوق و التحت و اليمين و الشمال.

و ظاهر ما في أصل الكتاب هو نسبة بعضها الى بعض آخر منها بوقوعه في الجهات؛ و

لم يظهر منه كونه نسبتين، بل نسبة واحدة بينها، لوقوعها^٢ في الجهات؛ و الحق ما قدّمناه.

و أمّا كون الوضع هيئة تعرض للجسم بسبب اعتبار نسبتين، أو نسبتها بوقوعها في

الجهات، أو كون نسبة الأجزاء بعد نسبة بعضها الى بعض الى الأمور الخارجة^٣، فلا جدوى له أصلاً.

ثمّ انّ ظاهر الشيخ ما ذكره خاتم المحصلين هيئنا و ان قصّر في التجريد حيث قال:

٢ - ب: بوقوعها.

١ - ب: على ما.

٣ - كذا و ما بعدها.

«هيئة [عارضة] تعرض للجسم باعتبار نسبتين»^١، بل هو نفس نسبتين، أو نسبة الأجزاء بعضها الى بعض بوقوعه في الجهات على ما حققه في شرح الرسالة.

ثمّ على تقدير أن يكون الوضع هو الهيئة العارضة أو النسبة، كالقيام الذي هو هيئة قارّة عارضة للشيء بعد الانتصاب /PA15/ لا القيام الذي هو هيئة غير قارّة عارضة للشيء حال النهوض، و كالاتكاس الذي هو هيئة للجسم بسبب نسبة بعض أجزائه الى بعض و الى الأمور الخارجة، اذا كان مقتضى الشخص خلافه.

ثمّ الأوضاع قد تكون غير متخالفة بالنوع، كالأوضاع العارضة للمتمكّن حين انقلاب سطوحه و^٢ للمستدير حين حركته بالاستدارة؛ وقد تكون متخالفة بالنوع، كالوضع الحاصل للشخص حين القيام و الانتكاس؛ فإنّ نسبة بعض أجزائه الى بعض و ان كان باقياً على حاله، إلا أنّ نسبة أجزائها الى أجزاء العالم وجهاته قد تتغيّر و تبدّل تبدلاً خلاف ما تقتضيه طبيعته و ماهيته.

ثمّ اعلم أنّ الجسم اذا كان محيطاً على الاطلاق كان له ذلك بالنظر الى الأمور الداخلة^٣، و ان كان محاطاً على الاطلاق كان له ذلك بالنظر الى الأمور الخارجة فقط، و ان لم يكن كذلك كان له ذلك بالنظر اليهما معاً. و أيضاً هو قد يكون بالفعل، و قد يكون بالقوّة، و قد يكون بالطبع، كالقيام للانسان، و قد يكون بخلافه كانتكاسه، و قد يكون فيه تضادّ، اذ القيام و الانتكاس وصفان وجوديان بينهما غاية الخلاف، لهما محلّ ليس لهما أنّ يحلّا فيه معاً و شدة و ضعفاً، اذ الشيء قد يكون أشدّ انتصاباً أو انحناءً.

[٥/١٥] قال: و الطبائع المعقولة ...

أقول: يعنى الماهيات الكلّية بحسب سنخ حقائقها المرسله بماهي هي. و يقال

للهويات الشخصية /MB13/ التي هي أفرادها الأشياء الطبيعية.
و بالجملة لفظ الطبيعة يطلق في الاصطلاحات الصناعية على عدّة معانٍ مختلفة،
فلذلك قيّد الطبائع ههنا بالمعقولة.
الأوّل: ما قلنا [ه].

الثاني: العناية الأوّلى السابقة والرحمة الواسعة السابقة على الاطلاق، و عنها التعبير
في اصطلاح الحكماء المتأهّلين بـ «الطبيعة الفعّالة الكلّية المطلقة»، و هي المبدأ المفيض و
الممسك الحافظ و المقيم المدبّر لنظام الكلّ بجملته. و قد يعبر عنها بـ «الارادة الحقّة» و
الاختيار الحقيقي هي العناية.
[تفريع في معنى العناية]:

و العناية هي كون الأوّل تعالى عالماً لذاته من ذاته بما عليه الوجود في نظام الخير، و
علّة لذاته للخير و الكمال على حسب استحقاق طباع الامكان، و راضياً به على النحو
المذكور. فيعلم نظام الخير على الوجه الأكمل الأبلغ في الامكان، فيفيض عنه ما يعلمه
نظاماً و خيراً على الوجه الأبلغ الذي يعمل به فيضاناً على أنّ تأدية الى أقصى النظام بحسب
الامكان، فهذا معنى العناية عندهم.

و لقد /PB15/ تکرّر في الشفاء اطلاق الطبيعة الكلّية الممسكة لنظام العالم على
العناية، و لعلّ هذا من باب المشاكلة و الازدواج، كما في قوله تعالى حكاية عن المسيح في
النشأة الآخرة: ﴿تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَ لَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ﴾^١.

و منه اطلاق الطبيعة الخامسة على الطبائع الفلكي في كتابيه الاشارات و الشفاء،
واطلاق الحاسّة السادسة على القوّة العاقلة في أثولوجيا.

الثالث: الطبائع الكلّية المقيدة، و هي العقول النورية القدسية المفارقة التي هي
مدبّرات عوالم الجسمانيات و أرباب أنواعها، و أنّما طبائع الأجسام و صورها النوعية

- المنطبعة^١ في مبدأيته آثار النوع - طلسمات و أظلال لها، فكلّ منه في عنايته و تدبيره بالقياس الى عالم من العوالم بجملته و نوع من الأنواع بكليته^٢، مثابته مثابة النفس المجردة في عنايتها، و تدبيرها بالقياس الى هوية شخصية بخصوصه و بدن جزئي بعينه.

الرابع: الطبائع المجردة الجزئية التي هي النفوس المدبرة، و أنّما تدبيرها بالقياس الى أبدان جزئية على سبيل الغلبة و التسلطن.

الخامس: الطبائع الجسمانية و الصور النوعية الجوهرية المنطبعة^٣ - بحسب اعتبارين متخلفين، حيث أنّها بما هي مبدأ الحركة و السكون بالذات - فطبيعة، و بما هي مبدأ نوعية النوع صورة نوعية، بل بما هي مبدأ أثر^٤ ما قوة.

[١٥/٦] قال: كما للأشخاص ...

أقول: ذلك مثل أفراد طبيعة واحدة، كهويّات مندرجة تحت طبيعة الانسان التي لا اجتماع لأفرادها في الوجود، و أنّ كلّ منها قارّ الوجود في المكان مع استمرار وجوده في الزمان، فهذا القسم يغيّر القسم الأوّل.

و أمّا ما أورد عليه الفاضل الرازي - من أنّ الزمان ان كان أمراً قارّ الوجود امتنع انطباقه على المتغيّر و ان كان غير قارّ امتنع انطباقه على الثابت - فهو مردود، ضرورة أنّ انطباق مدّة البقاء على ألف دورة أمّا هو من انطباق المتغيّر على المتغيّر؛ فعنى أنّ وجود نوح - عليه السّلام - مقارن لألف دورة، بمعنى أنّ أيّ جزء فرض من هذه الأدوار يكون وجوده /MA14/ مقارناً له، بما له من الحركات الفكرية و انتقالات من حالة الى حالة؛ و من ههنا يقال أنّه عاش ألف سنة. و المتكلّمون يقولون القيامة موجودة في أزمنة مقدّرة لانهاية لها.

٢ - م: الكلية.

٤ - ش: - ما.

١ - م: المنطبعة.

٣ - م: المنطبعة.

و بالجملة: أن نسبة الشيء الى الزمان بالحصول فيه لا يكون إلا للمتغير حقيقةً - كالحركة - أو تقديراً - كالسكون - فإن معنى كونه في الساعة أنه بحيث لو حصل بدنه حركة لكانت في ساعة، وأما الغير المتغير فنسبته الى الزمان بالحصول معه.

فقد انصرح أن الثابت الصرف الذي لا انتقال فيه بوجه لا يكون متحركاً ولا ساكناً، فلا يكون في زمان مطلقاً، ولا في آن، كالطبائع المرسلّة و الأنوار /PA16/ المقدسة من العقول القادسة الطاهرة عن المادّة و علائقها.

[٨/١٥] قال: من حيث طبيعة الانسانية ...

أقول: ذلك حيث أنها مجردة بوجودها الامتيازي، فلا تكون زمانيةً ليجري فيها متى، ولا مكانيةً ليجري فيها أين.

والحاصل: أن الطبيعة الكلية لها وجودان:

أحدهما: خلطي اتّحادي.

و ثانيهما: انخيازي امتيازي.

فعلى الأول تتحد في الأعيان مع أفرادها، فتكون محفوفةً بالمحسوسية و المشخصية، و كذا تكون متمتية^١ متأينة بالعرض. و على الثاني لا تجري فيها تلك الأمور مطلقاً.

و من هنا لك اندفع ما حققه الشهير بالتحقيق في حاشيته على المحاكمات في نفي وجود الكلّي الطبيعي في الخارج بأن الشيء ما لم يتشخص لم يوجد، فلو وجد لكان شخصاً^٢ لا ماهية كلية. و لم يعلم أن مرادهم من «أن الشيء ما لم يتشخص لم يوجد» أعم من أن يكون شخصاً أو محفوفاً به، فلا يلزم من ثبوت الثاني له بوجوده الخلطي الاتّحادي ثبوت الأول. و قد حققناه مزيد التحقيق في كتابنا كحل الأبصار على الاشارات.

ثم اعلم أن الوجود^٣ الامتيازي للطبيعة لا يوجد إلا في الأذهان لا في الأعيان، على

٢ - ب: مشخصاً.

١ - كذا في النسخ، و هي مشتقة من «متى».

٣ - ب: الوجود.

ما نسبته الشيخ الى أفلاطن الالهي في برهان الشفاء، وجعلها من أحد احتمالات المثل الأفلاطونية التي ذهب اليها أفلاطن، ثم زيّفها هنالك على نمط أوفى.

[٤/١٦] قال: فكما العدم ...

أقول: يعني العدم بمعنى سلب الوجود عنها، فإن صدقه عليها لا يستلزم ثبوته لها، حتّى ينافي كون الماهية بما هي هي ليست الّا هي، حيث انّ المراد منه عدم ثبوت العوارض لها في مرتبتها، وهذا ليس من تلك؛ وذلك بخلاف ما اذا أخذ على سبيل العدول أو الموجب السالب المحمول، فأنّه يصير من العوارض الثابتة، فينافي كون الماهية بما هي هي ليست الّا هي، بخلاف ما عليه صدق أمر^١ العدم بمعنى السالبة البسيطة عليها، فأنّه غير ثابت لها وان كان صادقاً عليها؛ وبينهما بون بعيد.

ثمّ اعلم أنّ صدقه عليها بشرط تقديمه على الحيثية لاتقديمها عليه، و الّا لزم أن يكون سلب النقيضين مقتضى نفس ذات الشيء، فيخلو عنها على ما تبّه عليه الشيخ بأنّه ليس لذلك السلب حقيقة، و صدق عليها على فرض تقديم الحيثية على ما ذكره في منطق الشفاء بقوله: «انّ قولنا من حيث هو كذا و من /MB14/ جهة كذا في مثل قولنا هذا، لم يجوز أن يقدّم ويحمل جزءاً من الموضوع، بل يجب أن يؤخّر ويجعل جزءاً من المحمول، و الّا لزم منه محال، فإنّ الحيوان من حيث هو حيوان ان كان ناطقاً أو غير ناطق، لزم أن يكون كلّ حيوان امّا ناطقاً أو غير ناطق»، انتهى. وهو صريح في صدق العدم على الماهية في مرتبة ذاتها من دون أن يكون ثابتاً لها.

ثمّ انّ الأستاذ /PB16/ المصنّف - قدّس سرّه - قد تبّه على بطلان ما عليه الفاضل الدواني من عدم صدقه عليها، وكذا ما يقابله من الوجود، فحكم بجواز ارتفاع النقيضين عنها في تلك المرتبة، وان جعل من مراتب نفس الأمر. والسيد السند قد جعلها من

التعمّلات^١ الاختراعية. وكلا هذين المسلكين خارج عن النهج الصواب. ثم إنَّ المحقّق الدواني قد نقل عن الشيخ في بحث الماهية كلاماً، حمّله على غير مغزاه.

والحقّ ما قلناه، تقريره على وجهه: هو أنّ تقديم الحيثيّة على السلب يعطي كونه مقتضى ذات الموضوع مثلاً أن لو صدق أنّ الانسانية من حيث أنّها انسانية ليست بواحد ولا كثير، يلزم عدم اتّصافها بشيء منها، فيلزم خلوّها عن النقيضين في الواقع، لأنّ ما بالذات لا يختلف ولا يتخلّف، وذلك بخلاف ما عليه أمره إذا أخّرت الحيثية، فإنّه يرجع الى كون الوحدة والكثرة الناشئتين^٢ من حيث الذات مسلوبتين عنها، وذلك لا ينافي اتّصافها بشيء منها.

وبعبارة أخرى أنّ شيئاً من طرفي النقيضين ليس لها من ذاتها، وهو معنى حقّ لا يلزم من صدقه خلّو الماهية عنها؛ لجواز أن لا تخلو عنها لأمر ما هو غيرها، بخلاف ما اذا قدّمت الحيثية على السلب، اذ مفاده حينئذٍ أن ليس لها شيء منها، وهو معنى يوجب صدقه خلّو الماهية في نفس الأمر عن النقيضين وهو باطل قطعاً.

والسرّ فيه أنّ تأخّر الحيثية عن السلب يوجب أن تكون الحيثية من تتمة المحمول، و كان السلب وارداً على المقيّد لها، الذي بينه وبين ما هو مقيّد بها أيضاً من سلبه تناقض، و تقديمها عليه يوجب أن تكون الحيثية من تتمة الموضوع، ويكون السلب وارداً على النقيضين المتمتع ارتفاعهما، بخلاف الأوّل، اذ ارتفاعهما ليس ارتفاع النقيضين.

ومن هنالك قال: فان قيل إنّ الانسانية التي في زيد من حيث هي انسانية هل هي غير التي في عمرو؟ فيلزم أن نقول^٣: لا، وليس يلزم من تسليمنا هذا أن نقول: فاذن هي و تلك واحدة بالعدد؛ لأنّ هذا كان سلباً مطلقاً؛ وعيننا بهذا السلب أنّ تلك الانسانية من حيث انسانية انسانية فقط، وكونها غير التي في عمرو شيء من خارج.

٢ - ب: الناشئين.

١ - كذا.

٣ - ب: نقول.

ثمَّ انَّ غايةَ توجيهه ما عليه الفاضل الدواني أنَّ عدم الوجود في المرتبة اذا كان عدماً للوجود في المرتبة على أن يكون نفيّاً للمقيّد - أي سلب الوجود في المرتبة - فهو يغيّر النفيّ المقيّد في المرتبة. وبعبارة أخرى أنّه اذا قيل نفي المقيّد على سبيل الاضافة يغيّر قولنا النفي المقيّد على التوصيف؛ لأنّ الاضافة هنالك لامية [و] هيّنا بيانية؛ والأوّل /MA15/ نقيض الوجود في تلك المرتبة دون الأخير. ومن البين أنّ النقيضين لا يكونان في تلك المرتبة؛ و أنت خبير بأنّه قد ظنّ المعتبر^١ في صدقه هنالك أن تكون المرتبة قيداً له، ولا يلزم ذلك ضرورة أنّه يجوز أن يكون ظرفاً لا قيداً؛ فأحسن تدبّره!

فقد ظهر أنّ التمسّك بعدم كون /PA17/ نفي الوجود في تلك المرتبة من وجهين: أحدهما: كونه من العوارض لها ولا عارض هنالك، والآل كان ذاتاً أو ذاتياً لها، وقد علمت أنّه ليس من العوارض الثابتة، وصدق نفي الوجود عن الماهية في مرتبتها لا يستدعي الآل كونه ذاتاً أو ذاتياً على تقدير جعل الحيثية قيداً للماهية، وليس كذلك حيث نبّه عليه الشيخ بتأخيرها عن المحمول.

و ثانيهما: كون العدم نفي الوجود عنها في تلك المرتبة على أن تكون المرتبة قيداً للمنفي - وهو الوجود - لا للنفي وهو عدمه، فالوجود في تلك المرتبة منتفٍ عن الماهية، فانتفاء الوجود انتفاء له على الإطلاق لا في تلك المرتبة؛ وقد علمت أنّ في المرتبة ظرفاً للوجود لا قيداً له، فاذا نفي يكون النفي في تلك المرتبة بدلاً عن الوجود وهو نقيضه. فاندفع ما يتوهم من أنّه عدم مقيّد، والعدم المقيّد لا يكون نقيضاً، ذهبلاً عنه أنّه عدم مظروف للمرتبة لا مقيّد بها، فيكون رفعاً للوجود فيها، فيكون صادقاً على الماهية بما هي هي في تلك المرتبة، فلا تكون المرتبة خالية عن النقيضين.

فاذا عرفت هذا فنقول: إنّ هذه المرتبة العقلية، وكذا العقل والخارج أوعية نفس الأمر، فيكون أوسع منها كالدهر، وتلك المرتبة والعقل والخارج بمنزلة الموجودات في

الزمان أو في الآن أو جميع الأزمنة أو متن الواقع المتقدّس عنها جميعاً، وهذا نظير الخارج، و المرتبة و العقل بمنزلة الآن و الزمان، فكما أنّ المعدوم في الدهر ما يرتفع وجوده عن الآن و أفق^١ الزمان - كلاً و بعضاً - و عن متن الواقع، فكذلك المعدوم في نفس الأمر ما يرتفع وجوده عن مرتبة الماهية و العقول و الأذهان و متن الأعيان جميعاً، كالممتنع، كشريك الباري و اجتماع النقيضين و ارتفاعهما.

[١/١٧] قال: عن لوازمهما ...

أقول: أمّا لوازم الزمان فهو الاعتلاق بالمادّة و الوضع و الحيز و المكان و المتى و الجدة و الاضافة و المحيط و المركز و الجوهر و العرض.

قال الرئيس في الالهيات^٢، «لا جوهر يقبل الأضدادَ فيتغيّر، و لا عرض يسبق^٣ وجود الجوهر، لا يوصف بكيف فيشابه^٤، و لا بكمّ فيقدّر و يجزّي، و لا بمضاف فيوازي و يحاذي، و لا بأين فيُحاط به و يحوى، و لا بتى فيقبل من هذه الى هذه، و لا وضع فتختلف عليه الهيئات و تكتنف الحدود و النهايات، و لا بجدة فيشمّله، و لا بانفعال فيتغيّر وجوده»، انتهى كلامه.

و قس عليه أمره تعالى؛ اذ^٥ محيط الدهر نظراً الى ذاته و صفاته الحقيقية، سبحانه عن أن يحويه دهر و^٦ زمان. أو تعتريه جهة أو مكان أو متى و نسبة /MB15/ و جدة و اضافة و فوق و تحت و محيط و مركز أين^٧ الأيون، و حيز الأحياز، و جهرّ الجواهر، و عرض الأعراض، /PB17/ تعزّز عن الماهية و الاتية و اللّمية، و تعاظم عن تصاريف الكيفويّة و الكميّة و الأينيّة و المعاني و الصفات و العوارض و الحشيات.

٢ - م: الالهية.

٤ - كذا.

٦ - م: و.

١ - الان وفق.

٣ - م: لسبق.

٥ - في النسخ: اذا.

٧ - م: أين.

وَأَمَّا أَحْكَامُ الزَّمَانِ فَهِيَ الْحُضُورُ وَالْغَيْبَةُ وَالصَّبَاحُ وَالْمَسَاءُ وَالظُّلَامُ وَالضِّيَاءُ وَالْإِبْلَاءُ^١، سُبْحَانَهُ مِنْ مُتَعَالٍ عَنْ أَنْ يَشْغُلَهُ شَأْنٌ عَنْ شَأْنٍ، وَيَحْوِيهِ مَكَانٌ، وَتَغْيِرُهُ آوَنَةٌ وَأَوَانٌ، وَيَصِفُهُ لِسَانٌ، وَأَنْ يَبْلِيَهُ دَهْرٌ وَزَمَانٌ، وَأَنْ يَعْتَرِيهِ صَبَاحٌ وَمَسَاءٌ وَظُلَامٌ وَضِيَاءٌ، لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ^٢.

وَأَمَّا عَوَارِضُ^٣ فَهُوَ تَصَرُّمٌ وَانْقِطَاعٌ وَتَجَدُّدٌ وَتَعَاقُبٌ، سُبْحَانَهُ مِنْ قَدْوَسٍ تَدْرَجُ وَتَعَاقُبُ وَتَغْيِرُ وَانْقِيَادٌ وَتَكْثِيرُ مَفْهُومٍ وَمَفْهُومٍ وَحَيْثِيَّةٍ^٤ وَاعْتِبَارٍ وَاعْتِبَارٍ؛ فَيَتَقَدَّسُ عَنِ الدَّهْورِ وَالْعُصُورِ^٥ وَالْآجَالِ، أَوَّلَ كُلِّ أَوَّلٍ بِأَوَّلِيَّتِهِ^٦ الْأَزْلِيَّةِ وَآخِرَ كُلِّ آخِرٍ بِآخِرِيَّتِهِ^٧ اللَّائِيزِيَّةِ، صَلَتْ فِي لَمْ يَزَلِيَّتِهِ^٨، وَلَا يَزَالِيَّتِهِ الْآزَالِ وَالْآبَادِ، وَجَلَّتْ أَبَدِيَّتُهُ وَأَزَلِيَّتُهُ عَنْ مَجَانَسَةِ الْآجَالِ وَالْآبَادِ، عَلَا فَقَرَبَ وَقَرَبَ فَعَلَا، وَدَنَا فَبَعَدَ، وَبَعَدَ فَدَنَا.

[٢/١٧] قَالَ: مِنْ فَرَائِضٍ ...

أَقُولُ: أَرَادَ بِهَا صِفَاتِهَا الْكِمَالِيَّةَ مِنَ الْعِلْمِ وَالْقُدْرَةِ وَالْحَيَاةِ، وَ مِنْ نَوَافِلِهَا صِفَاتِهَا بِحَسَبِ الْإِضَافَةِ إِلَى الْجَنْبَةِ السَّافِلَةِ بِالتَّأْثِيرِ فِيهَا^٩ وَالْإِشْرَاقِ عَلَيْهَا بِإِذْنِ اللَّهِ سُبْحَانَهُ مِنْ تَلْقَاءِ الْفَعْلِيَّةِ الْمُسْتَفَادَةِ مِنْ فَعَالِيَّتِهِ وَالشَّعَاعِ الْمُقْتَبَسِ مِنْ نُورِهِ. وَ مِنْ هُنَاكَ ظَهَرَ سَرٌّ مَا حَكَمَ بِهِ الْأُسْتَاذُ مِنْ وَجُودِهَا فِي الدَّهْرِ لَا فِي السَّرْمَدِ، نَظَرًا إِلَى الْإِضَافَةِ إِلَى الْجَنْبَةِ السَّافِلَةِ لِتَغْيِيرِهَا، فَتَكُونُ نَسَبَتُهَا إِلَيْهَا نَسَبَةً ثَبَاتٍ إِلَى تَغْيِيرٍ؛ نَعَمْ^{١٠} إِنَّ فِي هَذِهِ الْجَنْبَةِ، النَّفْسَ الْقُدْسِيَّةَ النَّاطِقَةَ الْبَشَرِيَّةَ، وَ هِيَ عِنْدَ اسْتِقَامِ مَرْتَبَةِ الْعَقْلِ الْمُسْتَفَادِ وَ

١ - كَذَا، وَ فِي الْعِبَارَةِ اضْطِرَابٌ.

٢ - اقْتِبَاسٌ مِنْ كَرِيمَةِ سُبَّأ، ٣: «لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ».

٤ - أَيْ: انْقِيَادٌ تَكْثِيرُ حَيْثِيَّةٍ وَ انْقِيَادٌ حَيْثِيَّةٌ.

٣ - كَذَا.

٦ - م: تَأْوِيلَتِهِ.

٥ - ب: الْأَصُولُ.

٨ - ب: لَمْ يَزَلِيَّةٌ.

٧ - م: تَأْخِيرَتُهُ جَلَّتْ.

١٠ - م، ب: إِلَى تَغْيِيرِهَا أَنْ فِي.

٩ - م: فِيهَا.

استكمال نصاب التأله والتقدس ومهجرة اقليم الحس ومرافضة^١ عالم الهيولى التي هي بالحقيقة القرية الظالم أهلها^٢، تنسلخ عن عوارض النفسية ويستحق اسم العقل الناصع، و تنخرط في سلك الملكوت الأعلى، وتكون مثابتها في آخر السلسلة العودية مثابة العقل في أول السلسلة البدوية^٣.

فاذن كما كان للعقل^٤ أولى^٥ المراتب في سلسلة البدء وتعود، فيصير في سلسلة العود أخيرة المراتب؛ فتتكرر الملكوت الأعلى في دائرة الوجود في نظام الجملي أولاً و آخراً.

[١١/١٧] قال^٦: العدم بحسب الحدوث ...

أقول: أراد بالعدم ههنا الليس المطلق، وهو سلب وجود الماهية في المرتبة عنها، حيث أثبت أن العدم بمعنى رفع الوجود عن الماهية بحسب المرتبة صادق عليها في تلك المرتبة، وهو غير معني الامكان وان كان أيضاً معنى سلبياً؛ لأن مرجعه الى سلب ضرورتى الوجود والعدم، فبحسبه يصدق ذلك عليها في تلك المرتبة.

ثم إن الحدوث الذاتي عبارة عن مسبوقية الأيس بالليس المطلق الذي هو سلب الوجود عنها في تلك المرتبة، /PA18/ على ما تبّه عليه في الحاشية حيث قال: «بمعنى الليس المطلق بالذات الماهية في حدّ نفسها من جهة /MA16/ طباع الامكان بالذات الذي بحسبه الحدوث الذاتي»، الى آخره.

و ظاهر هذه العبارة: أن الليس المطلق بحسبه جهة الحدوث الذاتي، أي كون الوجود مسبوقاً به بالذات لا بحسب الامكان الذاتي، وأن الليس المطلق - وهو رفع الوجود ونفيه - صادق على الماهية في تلك المرتبة من جهة طباع الامكان الذاتي، على ما عملت من صدق

١ - م: مرافقة.

٢ - اقتباس من كريمة الساء، ٧٥: «ربنا أخرجنا من هذا القرية الظالم أهلها».

٣ - ش: البدوية. ٤ - ش: كما كمال العقل.

٥ - كذا في النسخ و الظاهر: أول. ٦ - م: أقول. وهو نصحيح.

الليس المطلق الذي هو رفع الوجود على الماهية في تلك المرتبة على ما قاله الشيخ و المصنف، قدّس سرّه.

ثمّ إنّ الفاضل الدواني لما لم يثبتته في تلك المرتبة، جعل الحدوث الذاتي، الوجود المسبوق بالامكان الذاتي، الذي حقيقته^١ سلب ضرورتى الوجود و العدم، لا السلب المطلق، لعدم صدقه عليها في تلك المرتبة.

ثمّ نقول: أنّه لو صحّ ما ذكره من عدم صدق الليس المطلق على الماهية في تلك المرتبة، لصحّ أن لا يصدق عليها الامكان الذاتي فيها^٢؛ لأنّ نسبة ذلك السلب الى ضرورتى الطرفين عن الماهية في تلك المرتبة نسبة الليس و العدم الى الوجود في تلك المرتبة نظراً الى الماهية؛ والجواب الجواب، فكلا العدمين صادق عليها في تلك المرتبة على ما قرّرنا [هـ]، والحدوث الذاتي بحسب الليس المطلق الذي من جهة الامكان الذاتي، فهنا لك عدمان مترتبان، الليس على الامكان؛ و أمّا الحدوث فيترتب على الليس، أي كون الوجود مسبوqاً بالعدم و هو سلب الوجود الصادق على الماهية في المرتبة التي^٣ للممكن من جهة الامكان الذاتي.

[٢١/١٧] قال: ففي هذين النوعين من الحدوث ...

أقول^٤: محزّه القول الفصل في هذا المقام: أنّ الذاهبين الى أزلية العا لم يفرّقون بين المبدع - أي متعلّق الابداع و الاختراع - و بين الكائن - أي متعلّق الصنع و التكوين - بأنّ الكائن هو ما له الكون بعد اللاكون في متن الواقع، فالعدم المقابل للوجود و قد سلّط عليه، و مكّن منه تمكيناً يسبق الوجود، فيصدق عدم تحقّق الوجود في حاقّ الواقع، ثمّ يطرء الوجود

٢ - م: - فيها.

٤ - ب: افيد.

١ - ب: حقيقة.

٣ - م، ب: الذي.

٥ - محزّ: موضع القطع.

فيبطل صدق عدمه المقابل آياه في متن الواقع على خلاف الأمر في المبدع؛ اذ عدم المقابل لوجوده في الواقع لم يسلط عليه ولم يتمكّن منه ولم يسبقه في متن الواقع أصلاً؛ بل كان هو في الدهر من تلقاء ابداع الجاعل آياه أزلاً وأبدًا.

وهذا الفرقان لا يتصحّح^١ من حيث العدم بمعنى الليس المطلق لذات الماهية في حدّ نفسها من جهة طباع الامكان بالذات الذي بحسبه الحدوث الذاتي، فأنّه ليس مقابلاً للوجود، والواقع من تلقاء افاضة العلة الجاعلة آياه بالفعل في متن الأعيان، بل /PB18/ أنّه مجامعه.

وأيضاً ذلك يعمّ الممكنات بأسرها من الكائنات والمبدعات جميعاً من غير اختصاص بالكائن فقط. ولا يتصحّح أيضاً من حيث العدم المكّم الزماني الذي بحسبه يكون الحدوث الزماني المختصّ بالكيانيات الزمانية؛ لأنّ العدم الزماني ان اعتبر بالاضافة الى الزمان السابق قبل زمان الوجود لم يكن مقابلاً للوجود الحادث في الزمان البعد /MB16/؛ اذ من الوحدات المتعبرة في التناقض وحدة الزمان، فعدم الوجود في الزمان القبل ليس يبطل بالوجود الحاصل في الزمان البعد بتّة، وان اعتبر بالاضافة الى زمان الوجود الحادث لم يكن واقعاً في الآزال والآباد، ولم يصدق كون الوجود الحادث في الزمان البعد مسبقاً بالعدم في ذلك الزمان؛ لأنّ زمان الوجود لا يصحّح^٢ وقوع العدم فيه أصلاً بالضرورة الفطرية، والآ اجتماع النقيضان، فأثّ صدق العدم الزماني المقابل للوجود في الواقع، حتّى يرتفع ويبطل بطرء حدوث الوجود في الزمان البعد؟

فاذن أنما يستتب^٣ تصحيح هذا الفرق بين الكائن والمبدع من حيث العدم الصريح لا بزمان ولا بمكان الذي هو المقابل للوجود في متن الواقع، وبحسبه يكون الوجود حادثاً في الدهر، فالعدم الصريح المقابل للوجود في متن الواقع قد سلط على الكائن، ومكّن تمكيناً

١ - كذا؛ ولم تستعمل هذه الصيغة في اللغة أصلاً.

٢ - م، ب: لا يصحّ.

٣ - يستتب: يستبين، يتبيّن.

يسبق الوجود، ثم بطل سلطانه وارتفع حكمه بحدوث الوجود في الدهر، ولا كذلك الأمر في المبدعات. وأزلية المبدعات لا تتصحح^١ إلا باثبات العدم الصريح الدهري للمكوّن دون المبدع.

فهذا سبيل من يظنّ أزلية المبدعات، فأما عندنا - معشر الحكماء الراسخين - فالابداعيات والتكوينية سواء في سلطان سبق العدم الصريح المقابل للوجود عليها بأسرها في الدهر، ثم بطلان سلطانه و انقضاء^٢ جدار حكمه^٣ بحدوث الوجود في متن الدهر من تلقاء صنع الجاعل؛ وإنما سبيل الفرق أنّ المكوّن مسبوق بالمادّة بخلاف المبدع؛ فليُستيقن!

[٢١/١٧] قال: هو كون الفعلية ...

أقول: لا خفاء في أنّ الفعلية مرتبة الذات المتقرّرة المتقدّمة على وجودها الاتباتي الانتزاعي، ويقابل الأوّل البطلان وليسية القوة، وأنّ الوجود الذي له يقابل العدم والسلب. وما ذكره - طاب ثراه - قياسه الى حال الحادث الذاتي، والآ فالحقّ أنّ الفعلية هنالك هو الوجود الصرف والأيسية الحقّة المطلقة الذي^٤ لا يسبقه عدم، وقد أشار اليه فاتح الأوصياء وسيدهم في خطبة بليغة - صلوات الله عليهم - في وصفه تعالى بقوله العزيز: «سبق العدم كونه»^٥، أي ما مكّن العدم وجوده، بل سلطان وجوده /PA19/ أبطل العدم الذاتي عن سُدة بابه وجناب قدسه وسرادق مجده.

قال خاتم المحصلين في نقده للمحصل: «من هنا^٦ نغني بالواجب موجوداً اذا تصوّر و حلّل الى أمرين، ووضع أحدهما ونسب الآخر اليه، عرض لنسبته^٧ وجوب، إلا أنّه موجود

١ - كذا، كما مضى.

٢ - انقضاء: سقوط، انكسار.

٣ - م: الذي.

٤ - ش: حكمته.

٥ - قارن: نهج البلاغة، خطبة ١٨٦، ٣، وفيه: «سبق الأوقات كونه والعدم وجوده».

٦ - م: نسبة.

٧ - م، ب: انا.

كان ذلك في نفس الأمر، ليستلزم^١ احتياجه الى علة احتياج الواجب اليها، على أن احتياج شيء الى شيء عند تعقله لا يوجب احتياجه اليه في نفس الأمر.» وأنت خير بأنّ مساق هذا يناسب سياق المرام الذي عليه أستاذنا القمقام، رفع الله درجته أعلى درجات دار MA17/المقام.

[١٣/١٨] قال: أوّل زمني.

أقول: وان كان له أوّل دهري كما عليه أمر الأجرام العلوية حيث أنّها قديمة زماناً بهذا المعنى وان كانت مسبوقاً بعدم صريح دهري، فتكون له أولية دهريّة^٢ بمعنى كونه مسبوقاً بعدم دهري.

[٢٢/١٨] قال: أو في هذا المكان.

أقول: فما ظنك بمن هو متعال عن الدهر وفوق قُلل العوالي وشواهد العوالم كلّها؟

[١٨/١٩] قال: أي الآذاته تعالى ذكره.

أقول: تفسيره على ما أفيد هو: أنّه يمكن عود الضمير في الآية الكريمة اليه سبحانه^٣، و الى الشيء.

فعلى الأوّل: الوجه بمعنى الذات كما في قولهم: «أكرم الله وجهك»، واذ تحقّق الحدوث الذاتي فكلّ شيء هالك الوجه، باطل الذات في حدّ ذاته أزلاً وأبداً إلا وجهه الكريم الذي هو تحت الوجود الحقّ القيوم الواجب بالذات، فالعارف يسمع نداءً^٤ بطلان عالم

٢ - ب: اوليته دهر لا.

١ - م: يستلزم.

٣ - اشارة الى آية ٨٨ من سورة القصص: «كلّ شيء هالك الا وجهه».

٤ - م: هذا.

الامكان من قوله عز من قائل: ﴿لَمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ﴾^١ على الاتصال، و لا يوجله بقيام الساعة، و لا يؤخره الى وقت مرتقب، و الله منتظر بل لا يفارق ذلك سمعه أبداً، و كل معلول بلسان ماهيته يشهد بليسيته، ﴿وَعَنَتِ الْوُجُوهُ﴾ أي الذوات ﴿لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ﴾^٢.

و على الثاني: يحتمل أن يعنى بوجه الشيء جهة استناده الى بارئه، أي كل شيء هالك في ذاته من كل وجه في الآزال و الآباد الآمن وجهه الذي هو استناده الى جاعله، و يحتمل أن يقصد به من هو حقيقة الحقائق و ذات الذوات الذي هو مذوّت كل ذات و مصوّر كل صورة، و جاعل كل حقيقة فيصير التفسير على هذا أيضاً الى الوجه الأول.

و أما التعبير عن ذاته سبحانه بوجه كل شيء؛ لأن «الوجه» أول ما يظهر من الشيء و يواجه به و يناله الادراك، و الراسخون في العلم بعقولهم يدركون الجاعل /PB19/ الحقّ أولاً، فينتقلون منه الى العلم بمراتب المجعولات على ما هو سنة العقل في البراهين اللّميّة، فهم يستشهدون بالحقّ على الخلق عليه، «ما رأيت شيئاً إلّا و رأيت الله قبله»^٣، فهو الظاهر الحقّ و الوجه المطلق، منه البدؤ و به البقاء و اليه المصير. و الله سبحانه أعلم بأسرار كلامه و رموز خطابه و بطون وحيه و حقائق تنزيله.

[١٣/٢٠] قال: **الآ للعلّة.**

أقول: تقريره: أن للماهية بما هي عدمان: أحدهما: لا ضرورة الوجود و العدم نظراً اليها على سبيل السلب البسيط التحصلي، لا الموجبة المعدولة، و لا الموجب السالب المحمول، و هو علّة الفاقة الى جاعل الوجود. و ثانيهما: نفي الوجود عنها في تلك المرتبة على أن تكون المرتبة ظرفاً للوجود لا قيداً

له، والآلزم أن لا يكون نفيه في تلك المرتبة، فيلزم ارتفاع النقيضين. ثم أنه لا علاقة سببية وعلية بين هذا النفي ووجودها في تلك المرتبة، حتى يلزم أن يكون أحد النقيضين علّة للآخر، بل يصحّ أن تكون للعدم بهذا المعنى علاقة سببية للوجود في متن الواقع، وهو ليس نقيضاً له، فلا استحالة في سببته له /MB17/ من جهة كونه علّة الفاقة الى الجاعل حيث أن ليس نقيضاً للوجود لا تلك المرتبة.

وبالجملة: أن نقيض الوجود في المرتبة سلبه ونفيه عنها على شاكلة أن تكون المرتبة ظرفاً لوجودها لا قيداً له، والآلزم أن لا يكون العدم والنفي في تلك المرتبة، لأن رفع الوجود في المرتبة على التقييد رفع وسلب مطلق، لا سلب في المرتبة؛ فتذكر ما قدّمناه!

[٢٢/٢٠] قال: واستحقاق العدم الى قوله: فلو انفرد.

أقول: جواب عن الشك الثاني، ومنه الى آخره جواب عن الأوّل.

أمّا تقرير الأوّل منها فهو: أن الممتنع ما يستحقّ العدم في متن الواقع، لا ما يكون في مرتبة لحاظ الشيء منفرداً عما عداه من العوارض.

وأمّا تقرير الثاني: فباختيار الشقّ الأوّل من الترديد بحمل الانفراد، انفراد لحاظه عما عداه، لا انفراده عن العلّة، فينافي الانفراد.

قال الشيخ في الشفاء: «إنّ الأمور التي يكون منها ما اذا اعتبر بذاته وجب وجوده، ومنها ما اذا اعتبر بذاته لم يجب وجوده، وظاهر أنّه لا يمتنع وجوده والآلّم يدخل في الوجود، وهذا الشيء في حيّز الامكان»، انتهى.

ومن الظاهر أن الممكن لما لم يجب وجوده نظراً الى ذاته فيكون مسلوباً عنه الوجود في مرتبة ذاته، وهو نقيض هذا الوجود، فهو غير نقيض لوجوده في متن الواقع، بل هو عدم ثابت للممكن في مرتبة ذاته أبداً، فلا ينافي وجوده في متن الواقع أبداً، بل سبباً له بالممكن من الامكان.

والحاصل: أنَّ المحمول - سواء كان وجوداً أو غيره - إذا نسب إلى موضوعه بالاجاب والسلب، فذات موضوعه أمّا أن /PA20/ يقتضي ثبوته له^١ أو لا؛ وعلى الثاني أمّا أن يقتضي نقيض هذا الثبوت أو لا، والأوّل من الأوّل: هو الوجوب، ومن الثاني: الامتناع، والثاني منه: الامكان الذاتي.

[١/٢١] قال: فلو انفرد ...

أقول: هذا ناظر إلى ما قال الشيخ في الاشارات من قوله: «بل ان قرن باعتبار ذاته مثل شرط عدم علته صار ممتنعاً». أنت خير بأنّه بظاهره ينافي ما وقع عنه في التعليقات حيث قال: «انّ الموجودات إمّا ان تكون واجبة الوجود وإمّا ممكنة الوجود؛ والواجب إمّا بذاته وإمّا بغيره، والذي هو بذاته فلا علة له، والذي هو بغيره فعلة واجب الوجود بذاته، وهو في ذاته ممكن الوجود وبغيره واجب الوجود؛ وقد يكون بغيره أيضاً ممكن الوجود؛ و إذا لم توجد علته، فاذا أوجده صار به واجب الوجود، وقد مرّ أنّ وجوده بغيره، إلا أنّ امكان وجوده بذاته لم يزل عنه»، انتهى.

وأما قلنا ذلك حيث انّ قوله: «ان قرن» إلى قوله: «صار ممتنعاً» وقوله ههنا «وقد يكون بغيره أيضاً ممكن الوجود [و] إذا لم توجد علته» متنافيان متهافتان مع عدم استقامة هذا الأخير في نفسه، لاستحالة امكان الممكن بغيره، ويمكن أن يكون مراده بقوله الأخير الامكان الاستعدادي، حيث انّ المعتبر فيه أن يكون ومع ذلك لا يكون /MA18/ ما اعتبر الاستعداد نظراً إليه، فلا محالة يكون لعدمه مدخل في وجوده، ولما كان ذلك من لواحق تأثير الجاعل في وجوده، فقد عبّر عن ذلك بقوله: «إذا لم توجد علته».

ثم لا يخفى أنّه قد وقع عن بعض الأجلّاء نظير هذا التناقض في حواشيه الجديدة على التجريد بقوله: «الامكان يتحقّق بشرط أخذ ومع وجود العلة أو عدمه ألبتة»، انتهى. ومن

البين أنه أكثر فساداً حيث زاد فيه «مع وجود العلة»، ومع ذلك ينافي ما وقع عنه هنالك بقوله: «إنّ الممكن المأخوذ مع وجود العلة مثلاً بحسبه وجود ذاته و هو ممكن نظراً الى ذاته»، فتدبر!

[١٦/٢١] قال: من المقلّدين ...

أقول: أشار به الى الفاضل الدواني وأن^١ ما سوّغه من ذلك الارتفاع في المرتبة أخذه من الفاضل الرازي، حيث أورد على الشيخ الرئيس وغيره أن نهاية ما لزم من ذلك أن يتقدّم عليه سلب الوجود المقيّد بكونه في تلك المرتبة لا اتّصافه بسلب الوجود الواقع في تلك المرتبة، فلا يلزم من تقدّم سلب الوجود في تلك المرتبة تقدّم عدم الممكن على وجوده، ولما نبّه على أن هذا يوجب ارتفاع النقيضين - اذ كلّ شيء إمّا أن يكون له الوجود أو العدم - التزم جواز ارتفاع النقيضين في المرتبة، وقال: «إنّ ارتفاعهما في نفس الأمر من المحالات، وأمّا ارتفاعهما في الذهن أو في مرتبة فليس فيه استحالة.» ولم يتفطن /PB20/ بأنّ هذا ان كان كذلك جاز أن يتوهّم ارتفاع النقيضين، وليس كذلك.

وبالجملة: أن اتّصاف الماهية في تلك المرتبة بسلب الوجود ليس على سبيل العدول أو الموجبة^٢ السالب المحمول، ولا ينافي اتّصافه به اتّصاف الشيء بالسلب البسيط التحصيلي، على ما نبّه عليه الأستاذ بقوله: «و لا يستشعر»، فتدبر!

[٢٠/٢١] قال: بأسرها صادقة

أقول: بمعنى أن أيّ سلبٍ فرض للماهية في مرتبة ذاتها المرسلة فهو مسلوب، وكذا سلب سلبه، فتكون ذاتها في مرتبتها ليست الآ هي، فلو سئل عنها بطرفي النقيضين منها وجب أن يجاب عنه بسلب كلّ واحد منها قبل الحيشية لا بعدها، فهذا لا ينافي ارتفاع طرفي

النقيضين عن الماهية في تلك بأن لا يصدق عليها الوجود و رفعه.
ثم أنه - طاب ثراه و جعل الجنة مثواه - لما لم يسوِّغ منه ارتفاع النقيضين فما يسوِّغ
صدق السؤال بأسرها عليها في تلك المرتبة على ما قال «و لا يستشعر» الى آخره.

[٢٢/٤] قال: و يكذب سلب السلب بثة.

أقول: لا يخفى أن ما ذكره الأستاذ المصنّف - قدّس سرّه العزيز - مبنيّ على أن سلب
السلب مثلاً رفع للسلب و نقيض له، فحكم بأن السوالب الأوتارية صادقة و الّا شفاعية
كاذبة، حيث انّ مرجع الأولى الى رفع الوجود عن الماهية في تلك المرتبة، و الثانية الى
صدق الوجود عليها في المرتبة، و هو من العوارض الواجب انتفاؤها عنها بحسبها.

و أمّا المحقّق الدواني فلمّا حقّق أن سلب السلب يرجع الى سلب /MB18/ ثبوت
السلب، زعماً منه أنه لا يتصوّر الا كذلك حكم بصدق السلوب على الماهية في تلك المرتبة
سواء كانت وتريّة أو شفعية؛ فلا ثبوت لشيء منها للماهية في تلك المرتبة أصلاً؛ و لا
نقيضه؛ لأنّه لا سلب الا و يصحّ سلبه عنها في تلك المرتبة.

و من هنالك حكم في الجواب عن لزوم تعدّد النقيض لأمر واحد كالامكان، حيث
انّ ضرورة الطرفين و اللامكان و سلبه نقائض له بالمنع عن ذلك، ظناً منه أن اللامكان و
سلب الامكان نقيض لثبوت الامكان لا لنفس الامكان، حيث انّ اللامكان أمر و ثبوت
الامكان أمر آخر، فلا يكون نقيض الأوّل نقيضاً للآخر. و أمّا نقيض^١ الامكان الذي هو لا
ضرورة الطرفين فهو ضرورة الطرفين فلا يكون للامكان الا نقيض واحد.

ثمّ انّ اللامكان و سلب الامكان لما كان مرجعها الى رفع ثبوت الامكان فيكون
نقيضه واحد، و ان كان الأوّل نقيضاً عدولياً و الثاني نقيضاً سلبياً، و الأوّل محمولاً على
التواطئ، و الثاني على الاشتقاق^٢ لا اشتقاقه عن لا. و لم يعلم أنّه يرد عليه ما لا محيص عنه

من لزوم أن لا تكون للمفردات تقاض، و ذلك حيث /PA21/ انّ الفرسية مثلاً يلزم أن لا يكون اللافرسية نقيضاً لها، حيث انّ مفادها عدم ثبوت الفرسية، لا عدم الفرسية نفسها؛ حيث انّ ثبوت الفرسية أمر و الفرسية أمر آخر، و سلب الأوّل ليس سلباً للثاني، فلا يتصوّر لها نقيض عنده، و هذا خلف فاحش.

فكذا قال الرئيس: «تقابل النفي و الاثبات إمّا بسيطاً - كما هو فرس لما ليس بفرس - أو مركّباً، كقولنا: زيد فرس، زيد ليس بفرس. و الأوّل: لا صدق و لا كذب فيه، و الثاني: فيه صدق و كذب»، انتهى. و هو صريح في كون ليس بفرس نقيضاً للفرس.

قال خاتم المحصلين في منطق التجريد: «أو لهما السلب و الايجاب، كقولنا: فرس و لا فرس، و^١ زيد كاتب، زيد ليس بكاتب»^٢.

قال صاحب الشجرة الالهية: «و التقابل^٣ بين الايجاب و السلب قد يكون في القضية، كقولك: زيد كاتب، زيد ليس كاتب، و هو تقابل التناقض؛ و قد لا يكون في القضية بل في^٤ المفردين، كقولك: فرس و لا فرس. و لما كان التقابل الايجابي و السلبي يعمّهما، علّم من ذلك خطأ قول من قال: انّ التناقض نفس التقابل الايجابي و السلبي»، هذا كلامه.

و بالجملة: أنّ ما ظنّه ذلك المحقّق ليس الا بعض الظن حيث أنّه شقّ عصاهم مع أنّ كلامهم أجدى^٥ من تقاريق العصا، فلذا قال الأستاذ - قدّس سرّه -: «ثمّ يتممجمع^٦» أولاً، و «لا يستشعر» ثانياً.

قال الشيخ في منطق الشفاء: «لست أقول أنّه يجتمع في شيء أن يكون فيه^٧ رائحة و ليس رائحة، فإنّ هذين الأمرين لا يجتمعان». و قال أيضاً: «انّ هذين القسمين من التقابل

٢ - راجع: جوهر النضيد، ص ٣٢.

٤ - م: - في.

٦ - مجمع: الكتاب أى لم يبيّن حروفه و لم يفد به.

١ - ب: أو.

٣ - ش: + بينهما.

٥ - ب: اجدى.

٧ - ش: - فيه.

يشتركان في أن ليس فيهما إشارة الى وجود من خارج، بل اعتبار أحكام عقلية، فإنّ اللافرسية من حيث هي كذلك ان كان /MA19/ شيئاً له وجود بوجهٍ ما لكان في السماء سلوب موجودة بغير نهاية، لأنّها ليست بحجارة ولا بثلاثة ولا بأربعة ولا أمر من الأمور التي لا تنتهي؛ اذ ليس معني سلب شيء في شيء إلا نسبته اليه». وقال أيضاً: «ويعلم أنّه ليس يعنى بالتقابل حال كلّ غيرين متقابلين كيف اتفق، بل امّا الأول من التقابل فهو الأيسر والليس، وذلك موجود في الجوهر والعرض، فإنّ العرض لا جوهر، والجوهر لا عرض».

[١٣/٢٢] قال: بالعدم.

أقول: قد أفيد في حلّ هذا المقام: أنّ الامكان الذاتي سلب ضرورة طرفي الذات المتقرّرة بلحاظ نفس جوهر الذات حين هي متقرّرة بافاضة الفاعل، والعدم مطلقاً انتفاء الذات أو انتفاء الوصف، ولو بانتقاء الذات فهو ليس بعدم، بل هلاك للحقيقة المتقرّرة حين التقرّر /PB21/ بالقوّة، فإنّها تكون للمادّة الموجودة بالقياس الى ما ليس لها، ولها أن تلحقها، ولا هو أيضاً بقوّة حقيقة، اذ القوّة أنّما هي للذات بالاضافة الى ما وراء جوهرها ممّا يصحّ أن يلحقها، وهو قوّة^١ الذات بالقياس الى نفس جوهرها، فالقوّة أشبه منه بالعدم، ولو عدّ قسماً من القوّة مخالف الشاكلة لسائر الأقسام، اذ بحسبه للشيء معني بالقوّة وبحسب سائر الأقسام معني ما بالقوّة لم يكن شططاً.

وبالجملة: الامكان الذاتي ليسية نفس جوهر الذات في تقرّر لا ليسيتها في انتفاء، فلذلك لا يصحّ أن يوصف به المعدوم بما هو معدوم بالحقيقة، بل معني امكان المعدوم أنّه لو وجد كان الامكان من أوصافه العقلية الانتزاعية بخلاف المعدوم الممتنع.

[١٧/٢٢] قال: والبطلان ...

أقول: لا خفاء في أن البطلان و الهلاك بطلان الماهية المتقرّرة نظراً إليها بما لها من الامكان، بمعنى^١ لا ضرورة التقرّر و اللاتقرّر و الذات و اللاذات، على ما نبّه عليه الأستاذ بقوله العرشي^٢: «تشهد على نفس ذاته بالحدوث^٣ و البطلان و الهلاك و الليس». و هذا ليس يقابل تقرّر الذات، نظراً إلى ذاتها و سنخ جوهر حقيقتها، فهناك امكانان و سلبان: امكان التقرّر؛ أي لا ضرورة تقرّرها و لا تقرّرها، و ذاتها و لا ذاتها، نظراً إلى جوهر ذاتها بما هي هي، و بطلان و هلاك للذات بحسب امكانها، و امكان الوجود - أي لا ضرورة الوجود و العدم الذي بحسبه العدم المقابل للوجود - فالامكان امكانان، و البطلان بطلانان: بطلان الذات المتقرّرة من صنع الجاعل، و بطلان الوجود و هو العدم.

فحان حين أن يحكم العقل الصريح المهاجر عن ابليس الوهم و الخيال، بل العقل الذي يرجم بشبهه الثاقبة^٤ أبالسة الأوهام عن أن يسترق^٥ بسماعها هذه الأحكام من سماء العقل. فنقول: المعلول أمكن، فبطل، فاحتاج، فأوجب، فوجب تقرّره^٦، فتقرّر، ثمّ بقوله^٧ نظراً إلى ما له من الوجود فأمكن، فعدم، فاحتاج، فأوجب، فوجب، فأوجد، فوجد؛ فالشيء /MB19/ ما لم يجب لم يتقرّر، و ما لم يجب لم يوجد. و هذه المراتب تابعة لتلك المراتب على القول بالجعل البسيط على ما عليه المصنّف، قدّس سرّه و زاد في سماء القدس فتوحه. و بما قرّرناه لك علمت أن هذا التقرّر ليس ما عليه المتكلّفون من المعتزلة من التقرّر؛ فيلتبصر!

[٢٣/٢٢] قال: و البقاء لتقرّره. /PA22/

أقول: اشارة الى الماهية المجعولة المتقدّمة على وجودها الانتزاعي الاثباتي،

١ - م: بمعنى.

٢ - م: للعرشي.

٣ - اقتباس من الصافات، ١٥.

٤ - ب: بالحدث.

٥ - م: تقرّر.

٦ - اقتباس من الحجر، ١٨.

٧ - كذا.

فالمخاطب بقول «كن»، و المأمور بأمر الصدور نفس جوهر الماهية^١ بحسب مرتبة المائية الاسمية الشارحة للاسم، و أنها صدرت عن فياضيته و فعاليته^٢، فتقرّرها و حقيقتها من تلقاء قدسه لا من حيث نفسها و بحسب جوهرها.

و بالجملة: أنّ ماهيات الجائزات مجعولة^٣ بالجعل البسيط، فكلّ ما هو جائز الذات فأنه بنفس مرتبة ذاته و سنخ جوهر حقيقته مجعول الجاعل الحقّ، و فعله و صنعه و فيضه، و وجودها منتزع عنها في مرتبة متأخرة.

[٥/٢٣] قال: و هو حصول الشيء ...

أقول: كما عليه الشأن في الآنيات و الحصولات الآتية، كالوصول و المحاذات و المماسّة. و أمّا عدم هذه الأمور كاللاوصول و اللامحاذاة و اللامماسّة فهو من القسم الثالث. و قس عليه عدم الآن. فحينئذٍ لا مجال لما يقال من أنّه لو كان للآن وجود^٤ في الزمان للزم تتالي الآنات، لكنّ التالى باطل، فكذا مقدّمه.

أمّا الملازمة: فلأنّ عدمه ليس يجوز أن يكون أمراً تدريجياً أو مشروطاً بانقضاء زمان، و لا لزم بقاء الزمان في زمان هو متقدّم على حدوثه، فلا يكون آنًا، فلا يكون دفعياً، ليس له تحقّق إلّا في آنٍ هو غير وجود الآن، فيكونان متتاليين و هو المطلوب.

و أمّا بطلان التالى: فلاستلزامه تركّب الزمان و الحركة و المسافة من الأجزاء الغير المتجزّية، و هو باطل قطعاً.

و أمّا حكمنا بعدم مجال هذا الاشكال حيث أنّ عدمه في الزمان، و أمّا يوجب ذلك لو وجب أن يكون لعدمه آن أول حدث هو فيه، و لا يجب ذلك لجواز أن يكون في الزمان، لكن لا بمعنى أن تكون له هيئة تدريجية يوجد بعض منها في بعض منه و البعض الآخر في البعض

٢ - م: فياضية و فعالية.
٤ - م: - فهو من ... وجود.

١ - م: المائية.

٣ - م: المجعولة.

الآخر، والآ لكان تدريجياً، بل بمعنى أن لا يوجد في زمان هو بعد وجود آنٍ الآ وهو واقع فيه بتمامه.

[٢٢/٢٣] قال: بمادّة ...

أقول: أنما وصفها بكونها حاملةً لامكان وجوده - أي الامكان الاستعدادي - احترازاً به عن المادّة للأجرام الفلكية، حيث أنّها غير حاملة لامكان وجودها. ومن ههنا نبّه الشيخ عليه في الاشارات بأنّها علّة لقوامها، وفي العنصريات علّة لكونها. ومن هنالك لا تتّصف الأفلاك بالحدوث الزماني، بل تتّصف بالقدم الزماني، غير الجرم الأقصى، لكونه حاملاً لمحله، وان كانت متّصفة بالحدوث الدهري على ما عليه المصنف من اخراج الجاعل ايّاها من جوّ العدم الصريح العيني الدهري مع سبق المادّة سبقاً بالذات لا غير /PB22/، من غير سبق مدّة بشيء من أنواع السبق أصلاً. والذاهبون الى القدم اعتبروا فيها الاخراج من الليس الذاتي^٢ مع سبق المادّة بالذات /MA20/ من غير المسبوقية بعدم صريح دهرى؛ والذاهب الى التخصيص منهم [من] يعتبر فيه التأيس من الليس مع سبق الجوهر المفارق المتوسط بالذات من غير مسبوقية بمادّة ومدّة.

[٢٢/٢٣] قال: وهذا اليوم مثلاً ...

أقول: يشير بذلك الى أنّ تقدّم بعض أجزاء الزمان على بعض زماني وان كانت فرضية لاتصال الزمان في نفسه، وأمّا عدم استقراره، فيوجب صحّة ذلك، ذكر الشيخ في الشفاء بعد أن قال: فالتقدّم الزماني تقدّمه أن له وجوداً مع عدم شيء آخر لم يكن موجوداً أو هو موجود؛ انّ هذا الأمر لا يجوز أن تكون نسبته الى عدم فقط أو وجود فقط، فإنّ نسبة

وجود الشيء الى عدم الشيء قد يكون تأخراً كما قد يكون تقدماً. وكذلك في جانب الوجود، بل هو نسبة الى عدم مقارنة لأمر آخر اذا قارنه كان تقدماً وان كان قارن غيره كان تأخراً، والعدم في الحالين عدم، وكذلك نظيره يقارن المنسوب؛ لأن المنسوب أيضاً منسوب اليه وبالعكس وله ذلك الحكم، وذلك الأمر زمان أو نسبة الى الزمان، فان كان زماناً فذلك ما نقوله، وان كان نسبة الى الزمان فتكون قبليتها لأجل الزمان.

وكان خاتم المصّلين نظراً الى ذلك قال في شرحه للاشارات: «وأما ما له حقيقة غير عدم الاستقرار، يقارنها عدم الاستقرار، كالحركة وغيرها، فأنما تصير متقدماً و متأخراً بتصور عروضها له، وهذا هو الفرق بين ما يلحقه التقدّم والتأخّر لذاته وبين ما يلحقه بسبب غيره». وكذا قال فيه تارة أخرى: «ثم اذا فرض له أجزاء فالتقدّم والتأخّر لها بعرضين يعرضان للأجزاء، وتصير الأجزاء بسببها متقدّمةً ومتأخّرةً؛ بل تصور عدم الاستقرار الذي هو حقيقة الزمان يستلزم تصوّر تقدّم وتأخّر للأجزاء المفروضة، لعدم الاستقرار، لا لشيء آخر». وهذا معني لحوق التقدّم والتأخّر الذاتيين، لئلا يتوهّم متوهّم أن عروضها لها ليس له مطابق في نفس الأمر، فيكون من الاعتبار المعتمدة.

فاذا عرفت هذا فيجوز حمل ما وقع عنه في التجريد^١ من التقدّم بالذات لأجزاء الزمان بعضه على بعض على تقدّمه بالزمان بذاته لا بأمر آخر. يرشدك اليه ما ذكر في الشجرة الالهية بهذه العبارة: «والتقدّم والتأخّر في الزمان أنما يكون بحسب ملاحظة الذهن الآن الدفعي الوهمي /PA23/ وما حواليه من الزمان، فما قرب منه من أجزاء الماضي يسمّى بعداً وما بعد عنه يسمّى قبلاً، والمستقبل بالعكس، وقد يأخذ الذهن مبدءاً واحداً، فكلّ ما قرب منه نأخذه أقدم وما بعد عنه نأخذه أبعد. فعلم أن التقدّم والتأخّر في الزمان أنما هو بحسب قرب وبعد من الآن لا من الحركة من حيث هي حركة».

وبما قرّرنا [هـ] ظهر أن ما قاله صاحب المطارحات من «أنّ لأجزاء الزمان بعضها

على بعض تقدماً بالذات» محمول على أن لأجزائه الفرضية /MB20/ تقدماً و تأخراً زمانياً بالذات لا بمقارنه أمر آخر، وذلك بخلاف أمر غيرها من الحوادث الزمانية؛ فإنَّ تقدّم بعضها على بعض زماناً بحسب مقارنة غيرها من الزمان؛ فتدبرّ في المقام فأنّه من مزالق الأقدام!

ثمّ قال^١ الأستاذ - قدّس سرّه - في كتاب الايماضات و التشریقات في بحث تقدّمه تعالى بهذه العبارة: «ثمّ هذا التقدّم من صفات الجاعل - تمجّد قدسه - وليس للعقول^٢ النورية و الأنوار المفارقة العقلية الى اكتناه شيء من سبيل، فأنتى للأذهان التربة الانسانية و القرائح الغبرة البشرية تكنيه و تحديده» ثمّ قال: «ضرورة أن الحادّث اليومي يتخلّف في الوجود عنه سبحانه بتّة و يتعالى كبرياؤه عن التقدّم الزماني؛ اذ معروضه بالذات ليس الآ أجزاء الزمان، و لا يوصف به بالعرض الآ المزمّئات».

[٢٣/٢٣] قال: متكّمماً ...

أقول: أو آنياً بحسب طرفه، على ما يرشدك اليه بما ذكره الأستاذ في كتاب الايماضات بقوله: «انّی أظنّک الآن مستشعراً أنّ الحدوث الزماني بما هو حدوث زماني ليس البتة يستوجب تخلّف موصوفه و تأخّره تأخراً زمانياً، الآ عمّا قد حفّه أفق الزمان حقاً، أليس هو انّما يستوجب التخلّف في الوجود عمّا قد تخلّل بينه و بين زمانٍ ما أو آنٍ ما؟!»، انتهى. و هو صريح في المدّعى.

[١٧/٢٤] قال: صانع ...

أقول: انّما اختار الصنع في القدم، و الابداع في الحدوث، نظراً الى الانسان الكبير الذي هو نظام الوجود، حيث أنّه على التقدير الأوّل يكون بعض نظام الوجود متسرّمداً و

بعضه حادثاً، فلا يكون مجموعاً مجتمعاً في الوجود ليكون مبدعاً، نظراً الى عدم توقّفه الآ على ذات الجاعل الحقّ تعالى من دون تخلّل شرط، فضلاً عن المادّة على ما عليه الأمر في حدوثه؛ بل صدر عنه النظام حينئذ دفعةً واحدةً دهريةً لا آنية ولا زمانية. ومضمّن في تلك الوحدة الدهرية /PB23/، الابداعات القدسية والمرات الزمانية والدفعات الآنية الى أقصى الأبد، والتقدّم والتأخّر إنّما يقع^١ في حدوثها الزماني دون حدوثها الدهري.

وبالجملة: أنّ متعلّق هذا الأمر المرتّب المنبعث عنه وهو^٢ الانسان الكبير الذي هو الشخص الجملي لنظام عوالم الوجود بأسرها وجملتها^٣، المتحصّل من السلسلتين البدوية والعودية، جاعله التامّ مبدعه القيّوم وعلّته التامّة. عنايته الأولى، لا يتصوّر بالنسبة اليه الاختراع فضلاً عن التكوين، كما الأمر في أوّل أجزائه وأفضل أعضائه، فكيف يُعقل أن يكون مجموع ما سوى الله تعالى متوقّفاً على أمرٍ ما غير ذاته الأحدية وجاعليته^٤ الابداعية؟!

ثمّ إنّ صدور ذلك النظام على خلاف ما عليه أمره، اذا كان قديماً لتشرطه^٥، فلذا اختار الصنع؛ وذلك على ما حقّقه - قدّس سرّه - في الصحيفة المملوكية من أنّ الصنع تارةً يقابل التكوين الذي هو احداث زماني - فيشمل الابداع والاختراع - وتارةً يختصّ بالتكوين، ولكن باعتبار الاحداث في الدهر، بحسب الايقاع في الزمان.

فاذا تقرّر /MA21/ هذا فنقول: إنّ أوّل ما يبدع عنه عالم العقل وهو جملة يشتمل على عدّة من الموجودات قائمة بلا موادّ، خالية عن القوّة^٦ والاستعداد، عقول طاهرة^٧ و

٢ - م: ب: + انّ.

١ - كذا.

٤ - م: جاعليه.

٣ - م: خصلتها.

٥ - م: لتشرط. كذا، ولم تستعمل في اللغة أصلاً. الشطر: البعد.

٦ - اشارة الى حديث العالم العلوي: «أنّه سئل عن العالم العلوي، فقال: صور عارية عن المواد، خالية عن القوّة والاستعداد، تجلّى لها فاشرفت و طالعتها فتلاّت...». راجع: المناقب لابن شهر آشوب، ج ٢ ص ٤٩.

٧ - ش، ب: ظاهرة.

صور باهرة، ليس في طباعها أن تتغير أو تتكثر أو تتحيز، عشاق^١ للأول و للاقتداء^٢ به و الاظهار لأمره، واقف^٣ من قربه و تلتذّ بالقرب العقلي منه، سرمد، و هو^٤ الدهر على نسبة واحدة.

ثمّ العالم النفسي و هو مشتمل على جملة كثيرة من ذوات معقولة ليست مفارقة الموادّ كلّ المفارقة، بل هي ملابستها نوعاً من الملابس، و موادّها موادّ ثابتة سماوية، فلذلك هي أفضل الصور المادّية، و هي مدبّرات الأجرام الفلكية و بواسطتها للعنصرية، و لها في طباعها نوع من التغير و نوع من التكثر لا على الاطلاق، و كلّها عشاق للعالم العقلي، لكلّ عدة مرتبة في جملة منها ارتباط بواحد من العقول المترتبة؛ فهو عالم على المثال الكلّي المرتسم في ذات مبدئه المفارق، مستفاداً من ذات الأول الحقّ.

ثمّ عالم الطبيعة و يشتمل على قوي سارية في الأجسام ملابسة للمادّة على التمام، تفعل فيها الحركات و السكنات الذاتية، و تترقّي عليها الكمالات الجوهرية على سبيل التسخير؛ فهذه القوي كلّها فعّال.

ثمّ بما قرّرنا [هـ] لاح أن ما ذكره من التسخيريّات اشارة الى القوي السارية في الأجسام التي تفعل فيها الحركات و السكنات، و قد يعبر عنها بالطبائع أيضاً.

[١٨/٢٤] قال: و الستة السابقون.

أقول: فيثاغورس و انباذقلس و انكسياميس و ثالس و آغاثاذيون و هرمس /PA24/ و نعم ما قال أستاذنا فاولئك في هذه المسألة اخواننا الذاهبون، فحقّ لنا أن نظمأه اليهم و نعصّ^٦ الأيدي على فراقهم، ولكنهم و ان صادفوا سمت الوجهة و ولّوا الوجوه شطر

١ - كذا.

٢ - ب: الاقتداء.

٣ - كذا.

٤ - م: - و هو.

٦ - نعصّ الأيدي: نسك الأيدي بأساننا.

٥ - نظماً: نعطش شديداً، نشاق.

السييل، إلا أنهم لم يكونوا يورثون الأخلاف بمرموزات كلماتهم ما يستقيم إليه السرّ في حلّ عويصات الشكوك و عُقَدَ الأعضاء ﴿ ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ ١.﴾

[٢٠/٢٤] قال: عالمى الخلق.

أقول: الخلق يختصّ بالموجودات الطبيعة ويعمّ جميعها، والأمر يقابله، وهو متعلّق بكلّ ذي ادراك. و بالجملة: أنّما سمّي ذلك بعالم الأمر، لصدوره عن بارئه تعالى بأمره العلوي من دون الاعتلاق بمادّة أصلاً، فتدبرّ!

[٢١/٢٤] قال: مبدعه

أقول: بعناية الأولى السابقة و رحمته الواسعة السابقة على الاطلاق، و عنها التعبير في اصطلاح الحكماء العريّفين الراسخين في التألّه بـ «الطبيعة الفعّالة الكلّية المطلقة» و هي المبدأ المفيض و الممسك الحافظ و المقيم المدبّر لنظام الكلّ بقضّه^٢ و قضيه^٣. و من باب ضرب الأمثال المدبّر لنظام الجملي الذي هو الانسان الكبير بمنزلة البدن و الجسد؛ و العناية الأولى بمثابة النفس و الروح. و من باب ايراد العقليات في قالب الحسيّات و القدسيّات في طيّ الهيولانيّات نظام الكلّ بمنزلة مادّة الجسم، و العناية الأولى بمثابة جوهر الطبيعة، و كلّ ما يقع في أقاليم /MB21/ الوجود و عوالم الموجودات من القسريّات و الطبيعيات و التسخيريّات و الاراديّات بالنظر الى النظامات الجزئية من صغير و كبير و جزئيّ و كليّ، فهو طبيعيّ النظام الجملي الوجودي و طباعيّ الانسان الكبير الكلّي؛ و الطبيعة الفعّالة في النظام الجملي بالارادة الحقّة و الاختيار الحقيقي هي العناية.

٢ - قضى: صغار الحصى، جاء القوم قضهم أى جميعهم.

١ - الجمعة، ٤.

٣ - قضى: جمع.

والعناية هي: كون الأول تعالى عالماً لذاته من ذاته بما عليه الوجود في نظام الخير، وعلّة لذاته للخير و الكمال، على حسب استحقاق طباع الامكان، و راضياً به على النحو المذكور، فيعلم نظام الخير على الوجه الأكمل الأبلغ في الامكان، فيفيض عنه ما يعلمه نظاماً و خيراً على الوجه الأبلغ الذي يعلمه فيضاً على أتمّ، أو به^١ الى أقصى النظام بحسب الامكان. فهذا معني العناية عندهم.

[٢/٢٦] قال: من الحدوث ...

أقول: أى كون الوجود بعد العدم و مسبوقيته به بما له من الامكان الذاتي، ضرورة انتفائه عن الواجب و الممتنع، أمّا الأول: فظاهر. و أمّا الثاني: فلا ممتنع أن يكون للممتنع ذات حتّى يكون له عدم في المرتبة، بل أنّما له العدم على الاطلاق في متن الأعيان بما له من استحقاقه.

و قوله - قدّس سرّه -: «من تلقاء نفس الماهية» اشارة الى ردّ اشكالٍ ربّما يورد في هذا المقام من أنّ العلة التامة /PB24/ ليست يجوز أن تكون بسيطةً، على ما نصّ عليه في الشجرة الالهية من أنّ الامكان سابق على الوجوب بالغير الذي هو بالحقيقة أثر الفاعل؛ و هذا لو تمّ لكان لكلّ معلول امكان سابق على وجوده هو من جملة علله؛ فلا يوجد معلول تكون له علّة هو الفاعل وحده.

وجه الجواب: أنّ الامكان من جانب المعلول غير داخل في علّة، حيث أنّا نأخذ الشيء ممكناً، ثمّ نطلب له علّةً، فلا يكون من تنمّة العلة، اذ الاحتياج و الامكان و ما يساوقهما و ما تقدّم عليهما موضوعاً أولاً، مفروغ عنها عند هذا النظر.

و بما قرّرنا [ه] لا حاجة الى أن يقال: إنّ العلة بعد الامكان و أمور أخر قد تكون بسيطةً، لأنّ العلة التامة المطلقة قد تكون كذلك.

ثمّ ظاهر خاتم المحصلين في شرحه للاشارات أنّ الامكان مأخوذ من المعلول و مؤخر عنه، فلا يكون علّة له، و ذلك حيث قال: إنّ الأثر الصادر عن الفاعل أمر بسيط، يمكن أن يحلّل^١ الى ماهية و وجود، اذا نسب الوجود الى الماهية حصل في الذهن معقول هو مكانه، فيكون الامكان معلولاً مترتباً على الوجود الذي هو بالحقيقة المعلول، و على الماهية المعلولة للوجود في الخارج لا في الذهن، اذ هي فيه علّة له، فلا تكون علّة للوجود المتقدّم عليه بمراتب.

و ما يقال من أنّ الامكان علّة للممكن مقدّم عليه، فعنايه: أنّه علّة لا تصافه بالوجود الذي هو من الاعتبار العقلية في الاعتبار العقلي، لا أنّه علّة له في نفس الأمر لما هو المعلول بالحقيقة فيها، فيكون علّة لبعض الاعتبارات المعلولة في الاعتبار، و ليس كلامنا /MA22/ فيه، بل فيما هو علّة للشيء في نفس الأمر.

[١٣/٢٧] قال: هل خير أم شرّ.

أقول: لا خفاء في أنّ اللذة إمّا حسي و إمّا عقلي، أمّا الأوّل: فهو كتكّيّف العضو الذائق بالحلاوة، و القوّة الغضبية بصورة غلبة مّا، و القوّة الوهمية بما يرجو به؛ و أمّا الثانية^٢: فهي بأن يتمثّل فيه ما يتعلّقه من الواجب بقدر الاستطاعة، ثمّ ما يتعلّقه من صور معلولاته المترتبة؛ أعني الوجود كلّّه تمثلاً مطابقاً خالياً عن شوائب الظنون و الأوهام بحيث يصير عقلاً مستفاداً.

فاذا تقرّر هذا فنقول: أنّه لا مجال للحكم بشرّيّة اللذة العقلية بوجه، و أمّا اللذة الحسيّة فإنّها كمال مدركاتها حتّى الغلبة نظراً الى القوّة الغضبية، و لكنّها ليست كمالاً للنفس العاقلة، فيشبه أن يكون النزاع في خيريّة اللذات الحسيّة و شرّيّتها لفظياً، حيث أنّها كمالات للقوي الحسيّة و غير كمالات للقوي العقلية؛ بل توغلّ القوى فيها شرّاً بالقياس الى النفس

الناطقة، يوجب أن لا تكون مستكملةً بكَمالاتها العقلية، بل تجذبها الى الاشتغال بمشتهيات^١ هذه القوي والاستغراق فيها، وهو يوجب الإعراض عن كمالاتها. فاذا عرفت اللذات /PA25/ الحسية والعقلية فقد عرفت آلامها، كالمرارة والمغلوبة^٢ واليأس، وأن يتمثل في العقل ما هو غير واقع في الواقع.

ثم اعلم أن اللذة العقلية أقوى من الوهمية، وهي أقوى من سائر الحسيات الأخر. أما كون الثانية أقوى من الثالثة، فلاختيار العقلاء آياها عليها بوجوه:

منها: أن المتمكن من غلبة ما ولو في أمر خسيس كالنرد والشطرنج فقد يعرض عليه منكوح أو مطعوم، فيرفضها ولا يتوجه اليها.

ومنها: أن اللذة [في] نيل الحشمة والجاه يؤثر أيضاً عليها.

ومنها: أن كريم النفس يؤثر^٣ لذّة ايثار الغير على نفسه فيما يحتاج هو اليه على لذّة التمتع بها.

ومنها: أن كبير النفس يؤثر لذّة الكرامة المتوقعة من محافظة ماء الوجه أو من الأقدام على الأقوال مع عدم العلم بنيلها على اللذات الحسية الى حدّ يتحمل آلام الجوع والعطش. ومنها: أن كلب الصيد يؤثر اللذة الوهمية التي ينالها من توقّع اكرام صاحبه على لذّة الأكل.

ومنها: أن الراضعة من الحيوانات تؤثر اللذة الوهمية التي تجدها من تصوّر سلامة ولدها على لذّة نفسها.

وهي صغريات تضاف اليها كبرى مشهورة، هي أن كلّ ما هو آثر عند شخص فهو اللذّة.

وأما كون الأول أقوى من الثانية والثالثة، فلاعراض كثير من العقلاء عن أكثر هذه

٢ - م: كالمرارة والمغلوبة.

١ - م: مشتهيات.

٣ - م: تأثر.

اللذات الحسية و النفسية بهذا الوجه الى ادراك المعقولات، كما هو المشاهد من أحوال العلماء والعرفاء المعرضين عن اللذات الحسية، المقبلين الى الأمور العقلية. ألا ترى أن كثيراً من المتألهين اختاروا ذلك على سلطنة الدنيا و كثيراً^١ من المعلمين الذين لم يتعلموا^٢ إلا مسائل معدودة يبتهجون بها /MB22/ ابتهاج و يؤثرون الاشتغال بمذاكرتها^٣، و على تلك الدنيا و ما فيها، فضلاً من لذة مطعم و منكح، و كلّمها هو كذلك فهو الذّ، فادراك الأمور العقلية الذّ من ادراك الأمور الحسية. و أيضاً عدد تفاصيل المعقولات أكثر، بل تكاد أن تكون غير متناهية، فاللذات العقلية أكثر و ما يكون كذلك كان الذّ.

و أيضاً العقل قد يصل الى كنه المعقولات، و الحس لا يدرك من المحسوسات إلا ما يتعلّق بظواهرها، فتكون الكمالات العقلية أكثر و ادراكاتها أتمّ.

فاذا عرفت هذا فقد عرفت أن اللذات الحسية خيرات بالقياس الى مبادئها، و شرور بالقياس الى الجوهر الناطق، فلا يكون نزاع في خيريتها و شرّيتها بحسب المعنى، كما لا يخفى.

[١٥/٢٨] قال: و انّ الواحد موجود ...

أقول: نقل عن^٤ فيثاغورس و أصحابه أنهم قالوا: «انّ الوحدة تنقسم الى وحدة ذاتية غير مستفادة /PB25/ من الغير، و هي لا تقابل الكثرة و لا يتركّب منها، و هو المبدأ الأوّل و وحدة غير ذاتية مستفادة من الغير، هي مبدأ الكثرة و ليست بداخلة فيها، بل تقابلها، ثمّ يتألف منها الأعداد، و هي من الموجودات».

ثمّ اعلم أنّ الظاهر من كلام ذكره الشيخ في شفاة و اشاراته، أنّ القائلين بقدم مادّة العالم سوى أرسطو و من تابعه ذهبوا الى قدمها الذاتي، على ما نصّ عليه خاتم المحصلين في شرحه للاشارات، و لذا أبطل قولهم بتذكير ما ذكر في بيان كونه تعالى واحداً لا يحتاج في

٢ - م: لم يتعلّم.

٤ - ش: من.

١ - م، ش، ب: كثير.

٣ - م، ب: بمذاكرتها.

قوامه الى شيء، ولا ينقسم بحسب الحدّ والماهية، ولا بحسب المعنى والقوّة، ولا بحسب كميّة الأجزاء ولا بحسب الجزئيات، ولا بالوجود والماهية،

فقد لاح وظهر أنّ الواحد الذي هو موجود في الكثرة هو غيره تعالى، وهو واحد وحدةٌ مستفادةٌ من الغير، فالأوّل: وحدة عددية، والثاني: وحدة غير عددية، لاستحالة تألّف الكثرة منها.

والمحصل: أنّ الواحد بالعدد الذي هو مبدأ الأعداد والوحدة العددية التي من تكرّرها تتحصّل حقيقة الكثرة هو غير الواحد الباري^١ الحقّ سبحانه، حيث أنّه متعال العزّ والجلال عن أن يوصف ذاته الحقّة الأحادية بوحدة عددية، بل الوحدة العددية قصارها أنّها ظلّ الوحدة الحقّة الحقيقية، على ما نبّه عليه المعلّم الأوّل بقوله: «حدثت من^٢ ابداع الباري لها». وهذا منه تنصيب على أنّه لا مجال لأن يتّصف العالم بالقدم الذاتي عنده.

[٥/١٩] قال: وهم، كاذب ...

أقول: لا خفاء في أنّ من المتوقّفين الشاكّين في أنّ العالم هل هو قديم أو حادث جالينوس، على ما حكى عنه أنّه قال لبعض تلامذته في مرضه الذي توفّي فيه: «اكتب عني^٣، ما علمت أنّ العالم قديم أو محدث، وأنّ النفس الناطقة هي MA23/ المزاج أم لا؟» و قد طعن بعض أقرانه عليه حين استدعى من سلطان زمانه أنّه يلقّب بالفيلسوف.

و أنا أقول إنّ استدعاء ذلك منه يُعطى أنّه ليس متفلسفاً فضلاً عن كونه فيلسوفاً؛ لأنّ الحكيم الفيلسوف لا يستدعي أمثال ذلك من سلطان انسيّ، بل أنّما يستدعيه من سلطان عقلي يهب العلم والحكمة باذن بارئه - الحقّ تعالى - على النفوس الانسانية التي بحسبها يستحقّ أن يلقّب بالفيلسوف والحكيم. وأمّا قصارى استدعائه^٤ ذلك من غيره

١ - لفظ «الباري» محو في نسخة م.

٢ - ش. ب: عن.

٣ - م: استدعاء.

٤ - كذا.

فهو ارادة التقرب الى العوام، والزلفى لديهم، و اظهار ما ليس له عليهم و التبخر و التجبر، أعاذنا الله من أمثال ذلك.

ذكر العامري في كتاب الأمد على الأبد: «أنّ عدم اطلاق الفيلسوف عليه لأمر آخر، هو أنّه شكّ في صفات الخير الأوّل، فقالت الفلاسفة: من كان شاكّاً /PA26/ في أوصاف صانعه ليس يستحقّ أن يقال له الحكيم، فضلاً عن الفيلسوف، فعليك بخدمة المرضى و معالجتهم؛ و من ههنا قيل: أنّه رجل طبيب لا حكيم.»

و أنا أقول لو قطعنا النظر عن ذلك كلّه فلا يستحقّ أن يكون حكيماً فليسوفاً من جهة ذلك الاستدعاء، حيث إنّ مبتغاه الركون الى الخيرات المظنونة و الثمرات المسمومة و الغايات الموهومة و الزّهرات الميسومة^١؛ و الفيلسوفون لم يلتفتوا لفتها و ان أعطوها، حيث أنّه ما زاع بصرهم و لاطفى^٢ عن كرائم الخيرات الحقيقية و مكارم الكمالات القدسية، و يعلمون أنّه لا ضررَ و لا اضرار عليهم في جهل غيرهم بهم على ما قال امام الحكمة أفلاطن الالهي: «لا يضرّنّ جهل غيرك علمك بنفسك.» كونوا من الموقنين و لا تكوننّ من غاغة^٣ الغافلين، و لا من جهالة المرعرعين المتعرعين^٤.

[٢٣/٢٩] قال: و العدم لا بزمان ...

أقول: أنّما اختاره^٥ - قدّس سرّه - العدم بما هو غير زماني و لا آني، نظراً الى الحوادث الكائنة بما هي حادثة، لمشاركتها المفارقات الصرفة من العقول المقدّسة حينئذٍ في هذا الحكم، و ان كان لتلك الحوادث الكائنة بما هي متغيّرة أو مستكملة عدم آخر زماني كما سنقرئك فلا تنسى^٦.

١ - كذا، ب: الميسومة.

٢ - غاغة: الكثير المختلط من الناس، السفلة من الناس.

٣ - غاغة: المقرعر: مضطرب.

٤ - المرعرع، المقرعر: مضطرب.

٥ - اقتباس من كريمة النجم، ١٧: «ما زاع البصر و ما طفى».

٦ - اقتباس من كريمة الأعلى، ٦.

ثمَّ إنَّ ذلكَ العدمَ من المبادي العرضية للحادث بما هو حادث أيضاً، وذلكَ لأنَّه لا يمكن أن يتحقَّق إلا بعد عدمه، وليس عدمه متقدِّماً عليه تقدُّماً ذاتياً هو إمَّا بالعلية أو بالطبع أو بالماهية؛ إذ لو كان الأمر كذلك لما جاز أن يتأخَّر عنه عدمه؛ إذ المتقدِّم بهذه التقدِّمات لا يمكن أن يتبدَّل؛ لكنَّ التالي باطل، إذ عدم الحادث قد يكون متأخراً عنه.

وأما كونه من المبادي فلا ممتناع تحقُّق الحادث الذي هو موجود مسبوق بالعدم بدونه. وأما كون تقدُّمه عليه تقدُّماً عرضياً غير ذاتي، فلأنَّ تقدُّمه عليه ان كان ذاتياً لم يجز تأخُّره منه.

ثمَّ إنَّ من الحوادث حوادث متغيِّرة بما هي متغيِّرة أو مستكلمة /MB23/ بما هي مستكلمة، فلها عدم زمني، وهو أنما ينشأ عن خصوصية كونها متغيِّرة أو مستكلمة لا بما هي حادثة، لأنَّها بما هي حادثة مسبوقة بعدم صريح غير زمني، كما الأمر في المفارقات. ومن هنالك ذهب^١ الحكماء إلى أنَّ الحوادث من حيث أنَّها كائنة فاسدة تسبقها مدَّة ومادَّة حاملة لقوَّة يقال لها الامكان الاستعدادي لحصول الحوادث منها أو فيها أو معها، كأشخاص العناصر وصورها والنفوس المتعلِّقة بالمركبات منها؛ إذ لو لم يكن الأمر كذلك لكان حدوث بعض منها بعد بعض آخر، لا قبلها /PB26/ ولا معها في موادِّها، لا في موادِّ آخر أو منها أو معها حدوثاً دائماً أو أكثرياً.

قال الشيخ في طبيعيات شفاثه، بما تلخيصه: «فن الكونيات ما يكتفى في تكوُّنه جزء دورة من الفلك، ومنها ما يكتفى فيه دورة تامَّة^٢، ومنها ما يحتاج في كونها إلى عودات^٣ جملة من أدوار حتَّى تميَّز تكوُّنها». ثمَّ لا يخفى أنَّ عدم الكائنات المتغيِّرة بما هي^٤ متغيِّرة بما هو مقارن^٥ لهذه الدورات كلاً أو بعضاً علَّة لها بما هي كذلك.

٢ - م: - تامة.

٤ - ب: هو.

١ - كذا.

٣ - م: عودات.

٥ - ب: - بما هو مقارن.

و اليه ينظر ما قاله الشيخ أبوالبَّاس اللوكري في بيان الحق: «فإنَّ العدم شرط في أن يكون الشيء متغيِّراً أو مستكماً، فإنَّه لو لم يكن هنالك عدم لاستحال أن يكون مستكماً أو متغيِّراً^١، بل كان يكون الكمال أو الصورة حاصلةً له دائماً، فاذاً المتغيِّر، والمستكمل يحتاج الى أن يكون قبله عدم حتَّى يتحقَّق كونه متغيِّراً أو مستكماً، و العدم ليس بمحتاج في أن يكون عدماً الى أن يحصل تغيُّر أو استكمال، فرفع العدم يوجب رفعَ المتغيِّر والمستكمل من حيث هو متغيِّر أو مستكمل، ورفع المتغيِّر والمستكمل لا يوجب رفعَ العدم، فالعدم من هذا الوجه أقدم.»، انتهى على تباع ما قاله الشيخ في طبيعيات الشفاء: «أنَّ العدم شرط في أن يكون الشيء متغيِّراً أو مستكماً، فإنَّه لو لم يكن هناك عدم لاستحال أن يكون مستكماً أو متغيِّراً، بل كان الكمال حاصلاً دائماً، فلذا يحتاج المتغيِّر والمستكمل الى أن يكون قبله عدم حتَّى يتحقَّق كونه متغيِّراً أو مستكماً، و العدم ليس يحتاج في أن يكون عدماً الى أن يحصل تغيُّر أو استكمال، فرفع العدم يوجب رفعَ المتغيِّر والمستكمل من حيث أنَّه متغيِّر أو مستكمل، ورفع المتغيِّر والمستكمل لا يوجب رفعَ العدم، فالعدم من هذا الوجه أقدم، فهو مبدأ أن كان ما لا بدَّ من وجوده، أي وجود كان ليوحد شيء آخر من غير انعكاس مبدأ و ان كان ذلك لا يكفي في كون الشيء مبدءاً، و لا لكون المبدأ كلَّ ما لا بدَّ من وجوده، بل لا بدَّ من^٢ وجوده مع الأمر الذي هو مبدأ له من غير تقدُّم أو تأخُّر، فليس العدم مبدءاً له، و لا فائدة لنا في أن نناقش في التسمية»، هذا كلامه.

و علم منه أنَّ العدم من مبادي الحوادث و المتغيِّرات من حيث أنَّها كذلك، فقد لاح أنَّ العدم مطلقاً - دهرياً كان أو زمانياً - من المبادي العرضية للكائنات الحادثة المتغيِّرة باعتبارين، و ما اختاره الأستاذ /MA24/ - قدَّس سرّه - في هذا الكتاب من العدم لا بزمانٍ نظراً الى أحد الاعتبارين، و هو لا ينافي تقدُّم عدم آخر زماني باعتبار آخر، و على التقديرين يكون العدم من المبادي الفرضية لا الذاتية، و لا ينافي حصرَ العلل في الأربع.

[١/٣٠] قال: كالنّاص ...

أقول: لعلّه - طاب ثراه - يشير بذلك الى ما نقل عنه /PA27/ في كتاب السماء و العالم: أنّ الكلّ ليس له بدؤ زماني حيث يظهر منه بمفهومه^١ لا بمنطوقه، أنّ له بدؤاً غير زماني فيكون له بدؤ غير زماني ولا آني، وهل هذا إلا المعنى الثالث؟ ثمّ إنّ الحدوث للفلک و الأنوار العقلية من العقول القادسة بهذا المعنى لا ينافي نفي حدوثها الزماني الذي يتصحّح بسبق عدم الزماني - وان كان لما عدا الثابتات الصرفة و^٢ الفلک الأقصى من الأفلاك^٣ - و قدّم زماني و حدوث دهری بعد عدم غير متکّم و لا متقدّر.

والذي يشيّد أركاناً ما ذكرنا [هـ] و يؤيّد ما آتيناك من العلم هو ما قاله الأستاذ في بعض رسائله بعد نقل تلك العبارة عن كتاب السماء و العالم بهذه العبارة: «فن المنصرح للعقل الصرح الملقّح بلبقاح الحكمة، أنّ ذلك أنّما يحيل - كما ذكره هذا الشريك الشيخ المعلم - أن يكون لحدوث الكلّ بدؤ زماني عن عدم ممتدّ موهوم مستمرّ الى حين وجود العالم على ما هو الطريقة المعروفة المألوفة للطبائع العاميّة الوهمانية و السلوكيّة لأُمم من الأوائل من^٤ متفلسفة الفلسفة، المشوّشة النيّة في العصور اليونانية و غيرهم، و لجماهير الأواخر من متكلّفة المتوسّمين المنتميين^٥ الى الملة الحنيفية الاسلامية، لا أن يكون حدوث الكلّ من بعد عدم الصريح البات^٦ الساذج في متن الواقع و حاقّ الأعيان الخارجة لا بزمان و لا مكان و لا بامتداد و لا بلا امتداد من^٧ علم الباري الفعّال سبحانه و عنايته و ارادته و فعّاليته و ابداعه و احداثه ايّاه دفعةً واحدةً دهريةً، لا بزمان و آني، و لا بحركة و رويّة و تفكّر و همامة، على ما هو مذهب امام اليونانيين،^٨ أفلاطن الالهّي [و] من ساهمه من أئمة

١ - م: بمفهوم.

٢ - م: - و.

٣ - م: + و.

٤ - ب: فمن.

٥ - م، ب: منتمين. المنتميين: المتسبين.

٦ - بات: قاطع.

٧ - ب: عن.

٨ - م: اليونانيين.

الحكمة الحقّة السوية»، انتهى.

والحاصل: أنّ نفي الزمانية عن البدؤ يعطى كونه دهرياً لمفهوم الصفة، فلذا قال - قدّس سرّه - «كالناص» ولم يقل «الناص» بدون أداة التشبيه. وأمّا إثبات الحدوث الذاتي والبدؤ الذاتي نظراً الى مسبوقيته^١ بليس مطلق، نظراً الى جوهر ذات الكلّ، فهو تخمين باطل و تحريف قبيح لا يصغى اليه ولا يعذر عليه على ما نبّه عليه الأستاذ في هذا الكتاب بقوله المستطاب: «ونحن نقول كأنك» الى آخره.

[٢٠/٣٠] قال: فيه ما نقلناه سالفاً.

أقول: تفصيل المرام في تحصيل ما عليه هؤلاء الأعلام أنّهم ما أبدوا في العالم الآ القول بالحدوث، والمتعصّبون لأبرقلس من مهّد له عذراً في ذكر هذه الشبهات وقال: «أنّه يناطق /MB24/ الناس بنطقين، أحدهما: روحاني بسيط، والثاني: جسماني مركّب. وكانّ أهل زمانه - الذين يناطقونه جسمانيين - و أمّا دعاه الى ذكر هذه الأقوال، مقاومتهم ايّاه، /PB27/ فخرج عن طريق الحكمة والفلسفة، ومن هذه الجهة وضع كتاباً في هذا المعنى فطالعه من لم يعرف طريقته، ففهموا جسمانية قوله دون روحانيته»، انتهى.

وهو صريح في أنّ أساطين الحكمة المتعالية السابقين الأقدمين على أرسطو لم يقولوا بقدّم العالم، بل قالوا بحدوثة الدهري، وانتهت علوم هؤلاء الى الأنبياء السابقين، حيث أنّه قد نقل نقلاً مستفيضاً أنّ أفلاطن قد اقتبس أنوار المعارف و شواهد^٢ قلل العوارف عن سقراط و هو عن فيثاغورس و هو عن أنبادقلس و هو عن لقمان و هو عن داود - عليه السلام - فقد انصرح انتهاء سلسلة علومهم الى الأنبياء الى أن ينتهي الى ادريس - عليه السلام - وهو في لسان أرباب صناعة الحكمة وأصحاب الفلسفة الحقّة «هرمس الأعظم» و «هرمس الهرامسة» و «أبوالحكما و والدهم»؛ لأنّه نشر^٣ الحكمة والعلم في الآفاق على

٢ - شواهد: جمع شاهد أى مرتفع.

١ - م: مسبوقية.

٣ - ب: فسر.

الاطلاق، ولكثرة مدارس العلوم قد سُمي بادريس.

ومن ههنا ترى حال ما قاله المحقق الدواني في بعض رسائله: «اننى رأيت في بعض كتب الفلسفة وقد نسخ بخط قديم قبل هذا التاريخ بأربعمائة سنة نقلاً عن أرسطاطاليس أنه قال: لم يقل أحد من الفلاسفة بحدوث العالم إلا رجل واحد. وقال مصنفه أنه عنى به أفلاطون»، انتهى.

أما أولاً: فلأنه يدافع ما ذكره علامة المتكلمين في كتابه الملل والنحل المعتبر في ضبط الأحوال والأقوال.

وأما ثانياً: فلأنه لا يليق بحال مثل أرسطو، بل يحرم على مثله أن يذكر مثله مع كونه من تلامذته برجل، على أن ذلك المحقق ذكر في كتاب أخلاق نقلاً عن شيخ أتباع الرواقيين ومحبي مراسم الاشراقيين أنه قال: «طرء لي خلسة ملكوتية فوصلت إلى عالم المجردات و رأيت أرسطو وسألت عنه، وقلت له أية نسبة بين علمك وبين علم أستاذك أفلاطن؟ قال أرسطو في الجواب: ان العلم كان سبعين جزءاً، واحد من تلك الأجزاء السبعين عندي، و الباقي عند أستاذي أفلاطن»، انتهى.

ثم لا يخفى جواز أن يقال في الجمع بين هذين الرأيين، أن أفلاطن قائل بالحدوث الدهري بحسب متن الواقع و حاق نفس الأمر، و أرسطو قائل بالقدم على مسلك الجدل و أعمال المقدمات الذائعة المشهورة و ان لم يطابق الواقع، فالبرهان مسلك و الجدل مسلك، و بين المسلكين بون بعيد.

قال أفلاطن في كتابه طيماوس^١: «ان للعالم مبدعاً أزلياً واجباً بذاته عالماً بجميع معلولاته على نعت الأسباب الكلية كان في الأزل، ولم يكن في الوجود رسم و لا ظلل إلا مثال عند الباري، و أنما يعبر عنه بالعنصر الأول»، انتهى. وهو صريح في المدعى /PA28/ و الاستثناء الواقع عنه، إما أن /MA25/ يكون إشارة إلى الصور العلمية للموجودات العينية

١ - لم نثر على هذا الفقرات المنقولة في طيماوس الذي طبع بذييل افلاطون في الاسلام، صص ٨٥ - ١١٩.

القائمة بذاته تعالى - على ما عليه انكسمايس الملطي - وإما أن يكون إشارة إلى وجوده تعالى لما كان عالماً^١ بجميع الأشياء على أتم وجه، وأكمل انكشاف، فاطلق عليه المثال تارة، والعنصر الأول - أي الأصل الأول - تارة.

وأيضاً ذكر في ذلك الكتاب: «أن العالم مكوّن^٢ وان كان الباري قد صرفه من لا نظام إلى نظام، وأن جواهره كلّها مركّبة من المادّة والصورة، وأن كلّ مركّب معرض للانحلال»، انتهى. وهذا كما ترى، حيث أن المكوّن من الأسماء المشتركة لا ينافي ما وقع عنه بقوله في كتابه أثولوجيقيوس - أي تدبّر البدن -: «أن العالم أبديّ، غير مكوّن، دائم البقاء»، انتهى.

وأما قلنا ذلك، لأن مراده من كونه «غير مكوّن» غير حادث زماني يسبقه زمان، ولم يحدث عن شيء، بل أنّما صرفه من لا نظام - أي عدم صرف دهرى غير زماني ولا آني - إلى نظام وجود منتظم. وأن المراد من المادّة والصورة ما يشمل الجنس والفصل، فيشمل المفارقات القادسة من العقول المقدّسة.

ونظير ما ذكرنا [هـ] من التوفيق بين كلاميه ما تصدّي تلميذه، المعلّم الأول بين مقالیه حيث أطلق القول، وفي كتابه المنسوب إلى فاذا^٣ على ما قال: «أن جوهر النفس غير مكوّن وأنه لا يموت». وقال في كتاب طيماوس: «أنه مكوّن وأنه ميّت، غير دائم». للتوفيق بينهما فقال: عني بقوله الأول أنه لم يتدرّج في حدوثه القوّة إلى الفعل، لكنّه أحدثه دفعةً، ثم لم يعرض له موت في دار المثوبة، وعني بقوله الثاني أنه معرض للاستحالة من الجهل إلى العلم، ومن الرذيلة إلى الفضيلة، وأن ذاته ما كان ليفوز بالبقاء الأبدي لو لا استبقاه الله تعالى على الدوام. وقد صرح بذلك في كتاب طيماوس فقال: «أن خالق الكلّ أوحى إلى الجواهر الروحانية بأنكم لستم بأنكم لا تموتون، ولكنّي استبقيكم بقوّة الآلهية»، انتهى.

ولا يخفى أن ما وقع عنه بقوله: «وإن كلّ مركّب معرض للانحلال» يجوز أن يكون

٢ - م: تكوّن.

١ - م: علماً.

٣ - كذا. و الظاهر أنه «فايدون».

إشارةً إلى أن لا يوجد بسيط حقيقي في حيلة عالم الامكان - سواء كان ذلك من المجرّدات الصرفة أو المادّيات - لأنّها مركّبة - وإن كانت عقلاً - بانحلالها ولو في لحاظ التعيّن والابهام، فكلّ ممكن زوج تركيبي.

وقوله: «من لا نظامٍ إلى نظامٍ» إشارة إلى عدم نظام^١ الوجود في الخارج أولاً، ثمّ وجد ثانياً فيما لا يزال، فيصدق أنّه - تعالى جدّه - عقد صرف العالم من لا نظامٍ إلى نظامٍ حيث يصدق ذلك عليه بحسب السلب البسيط التحصلي لا الموجب السالب المحمول أو معدول المحمول؛ لأنّ سلب المعدوم عن نفسه حقّ، وإذا وجد بعد^٢ ما لم يكن يكون على نظامه الطبيعي واشتباك أجزائه، بعضها مع بعض و التيامها.

و ما /PB28/ وقع عنه بقوله: «بأنكم لستم» معناه أنّكم لم تكونوا في الأول فبعد^٣ عدمكم الأزلي صرتم موجودين، فقد خرجتم عن ساهرة^٤ ذلك العدم والبطلان إلى فضاء الوجود /MB25/ بجودي الأزلي، ولا تموتنّ بعد ذلك بقوّتي، واستنادكم إلى عنايتي لا بقوّتكم و حولكم، لا حولَ ولا قوّةَ إلاّ باللهِ العليّ العظيم.

[٢٠/٣٠] قال: يغنييني^٥.

أقول: يقال هذا الأمر لا يغنييني، أي لا يشغلني ويهمني كذا في النهاية^٦، فعلى هذا يكون فاعل قوله «يغنيهم» الضمير المستتر العائد إلى «ما».

[١٢/٣٥] قال: أطراح.

أفيد: بتشديد الطاء على الافتعال من الطرح، قال: بيّنأ برهانياً.

١ - م: نظام عدم.

٢ - م: - بعد.

٣ - م: و بعد.

٤ - ساهرة: الأرض و قيل وجهها.

٥ - م: لما لا يغنيهم.

٦ - لم نعر عليه فيها.

[١٥/٣٥] قال: بياناً برهانياً^١

أقول: قلتُ تقريره على أن يكون برهاناً على ابطال كون العدم السابق على وجود العالم ممتداً بأن العدم بما هو كالوجود، فكما أن الوجود في ذاته لا ممتدّ ولا لاممتدّ، كذلك العدم بما هو عدم، حيث أن اتصاف شيء منها بشيء منها إنما يكون بمقارنة زمان أو آن، ولما استحال ذلك في العدم السابق على العالم فيكون عدماً صريحاً دهنياً لا زمانياً. وأيضاً لو كان العدم السابق ممتداً لكان زمانياً، لا عدماً صرفاً، والواقع خلافه، هذا خلف.

وقد نبّه الأستاذ - طاب ثراه - عليه بقوله: «و لا يلزم من ذلك ابطال الحدوث، يعني المسبوقية بالعدم الصريح.» أي لا يلزم من ابطال العدم الممتدّ الوهمي بالبرهان ابطال الحدوث الدهري، بل نفى ذلك الوصف عن العدم يثبت هذا العدم.

ثمّ أقول لاخفاء في أنّ ما سلكه الأستاذ في توجيه ما وقع عن شريكه في رسالة المبدأ والمعاد وفي الطبيعيات من كتابه الشفاء حيث قال: «لو استقصى كاد يكون برهانياً من التوجيه على الوجهين» إنما نشأ من غاية شفقتة وزيادة عنايته لشريكه الرئيس.

ولكنّ الذي يخطر ببال القاصر و ذهني الفاتر في توجيه مرامه فيما وقع عنه من أقاويله هو: أنّ امتداد عدم العالم عند المتكلمين لما كان أمراً وهمياً لا يصلح أن يكون علّة لحدوث الحوادث ولا ما ينتهي اليه علله، بل لا بدّ من حركة موجودة سرمدية متّصلة من الأزل الى الأبد، الوجود منها شطر.

ثمّ أنّها لما كانت ذات جهتين: الاستمرار والتجدّد، فمن جهة الاستمرار مستندة الى القديم، ومن جهة الحدوث واسطة في صدور الحوادث عن القديم، وينظر اليه ما قالوا: «لولا الحركة لما جاز أن يصدر الحادث عن القديم»، وما قاله تلميذه في التحصيل: «ولولا أنّ في الأسباب ما يعدم لذاته، لما صحّ وجود الحادث، وذلك هو الحركة التي لذاتها، و حقيقتها تفوت و تلحق».

وبالجملة: كما أنَّ الموجودات الممكنة تنتهي الى موجود غير ممكن واجب لذاته، و أنَّ الموجودات القابلة تجب أن تنتهي الى موجود كان قبوله لذاته كاهيولى الأولى، يجب أن ينتهى /PA29/ التغير التدريجي الى ما يتغير لذاته الذي هو الحركة، وقد بين في مظانه أن سببته مثل هذه الأسباب عرضية غير ذاتية لاتفيد وجود شيء، بل انما تفيد حدوثه في حدّ معين من الزمان، و كونه سبباً لحدوثه ليس باعطائه الاستعداد فقط - على ما توهمه شرذمة^١ قليلون - بل قد يكون به و قد يكون /MA26/ بغيره، و أنَّ المترتب عليه أولاً و بالذات قرب الفاعل من القابل و بعده عنه.

ثمَّ القابل و الفاعل ان كانا مستجمعين لجميع شرائط التأثير و التأثير، صدر عن الأول الفعل، و حصل للثاني القبول، كحدوث الضوء في سطح الأرض بعد طلوع الشمس عن الأفق؛ اذ ذاك تأثير و تأثر لايتوقفان الا على نسبة معينة بين الفاعل و المنفعل. و ان لم يكن الأمر كذلك - كانقلاب الماء الى الهواء مثلاً - يحتاج الى استعداد آخر يحدث في المادّة، ثمَّ يؤثر فيها الفاعل و هي تتأثر عنه؛ فاندفع ما قيل من أنَّ حدوث الحوادث يتوقف على استعدادات حادثة متواردة على المادّة على سبيل التعاقب.

ثمَّ اعترض عليهم بأنَّ في كلامهم تناقضاً حيث قالوا: «انَّ القديم سابق على الحوادث كلّها، و انَّ الاستعدادات المتناهية حادثة كلّها». اذ مقتضى ذلك أن يكون القديم مقارناً للحدث دائماً و أن لا يكون مقارناً له؛ اذ لو سلّمنا ذلك فهو انما يرد على من حصر كيفية حدوث الحوادث في ذلك، و ليس في كلامهم ما يوجب ذلك؛ اذ وجه الأرض قد يحدث فيها الضوء كلّ يوم، و لا يحتاج في ذلك الى حدوث استعداد حادث؛ و هو ظاهر.

و الحاصل: أنَّ الشيخ قد التزم حركةً سرمديةً و زماناً سرمدياً، قال في طبيعيات الشفاء في جواب بعض الاعتراضات الموردة هناك، المستنبط ممّا ذكره بقوله: «أنّه يجب أن يكون في العلل و أحوال العلل محلّه غير قارّة للوجود، بل وجودها على التبدّل و على

النقل من أمور الى أمور، وليس هذا غير الحركة والزمان، والزمان في نفسه لا يفعل فعلها، فالحركة تقرب و تبعد، فتكون سبباً و علّة بوجهٍ ما؛ اذ تقرب العلة.

فقد بان أنّه كلّما فرضنا أنّ للحركة مبدءاً بهذه الصفة كان قبلها حركة، فلا يكون للحركة المطلقة مبدءاً الاّ الابداع، ولا قبلها شيء الاّ ذات المبدع قبليةً بالذات لا بالزمان، وكيف يكون قبلها شيء الاّ ذات المبدع؟ وقد منعنا أن يكون للزمان في نفسه أن أول متقدّم عليه ولا شيء أول الاّ ذات الباري، فكذلك لا يكون للحركة ابتداء زماني الاّ على جهة الابداع، ولا شيء يتقدّم عليها الاّ ذات الباري»، انتهى.

وهو يدلّ على التزامه وجود حركة سرمدية /PB29/ لا يتقدّمها الاّ ذات باريها، ولما لم يجتمع في الوجود في آنٍ، حكم بعدم استحالتها على ما قال في هذا الكتاب أن لكلّ من الحركة والزمان هيئة اتّصالية وهوية فردانية، وان لم يكن لشيء منهما وجود في آنٍ؛ والمراد من عدم ثبوت شيء منهما عدم وجودهما في آنٍ ما، ضرورة أنّه ينافي عدم قراره في الوجود؛ وذلك حيث قال: «أنّ الزمان لا وجود له ثابتاً، معناه لا وجود له في آنٍ واحد، ونحن لانمنع أن يكون له وجود وليس في آنٍ، بل وجوده على سبيل التكوين /MB26/ بأن يكون أيّ آئين فرضناهما كان بينهما الشيء الذي هو الزمان واحداً البتة»، انتهى.

و في النجاة: «و أمّا اذا كانت أجزاء لا تتناهي وليست معاً وكانت في الماضي و المستقبل، فغير ممتنع وجودها [واحداً] قبل آخر أو بعده لا معاً، أو كانت ذات عدد غير مرتّب^١ في الوضع ولا في الطبع، فلا مانع عن وجودها معاً ولا برهان على امتناعه، بل على وجودها [برهان. أمّا] من القسم الأول: فإنّ الزمان ثبت كذلك، والحركة أيضاً كذلك. و أمّا من القسم الثاني: فثبت لنا ضرب من الملائكة والشياطين لانهاية لها في العدد^٢»، انتهى.

وهو يدلّ بمنطوقه على وجود حركة أزلية و زمان أزلي، ولما لم تجتمع أجزاءهما^٣ في

الوجود فلا استحالة فيه؛ وكذلك وجود أمور غير متناهية لا ترتب بينها، كضرب من الملائكة والشياطين، لا استحالة فيه.

فقد انصرح أن الحركة السرمدية المتصلة وكذلك الزمان المتصل لو فرض لها أجزاء غير متناهية لا استحالة فيها، لعدم اجتماعها في الوجود، كحركات استدارية و دورات غير متناهية.

قال في الطبيعيات في جواب إيرادٍ أورده على نفسه بقوله: «فان قال قائل: ان تجوزكم في قدرة الله أن يكون كأن يخلق خلقاً قبل كل خلق على وجه جعلتم الحركة لا بداية لها، وهذا يوجب أن يقولوا بوجود حركات لا نهاية لها في الماضي، فتكون الحركات التي الى الطوفان أقلّ والتي الى زماننا أكثر، ولا شك في كون الأقل ممّا لا نهاية له متناهياً، فيكون ما ليس له نهاية متناهياً.» وذلك حيث قال في جواب هذه السؤال: «ان تلك الحركات اذا فرضناها قد خلقها الله - عزّ وجلّ - فانها اذا اعتبرت الآن كان لا وجود لها البتة، بل هي معدومة؛ فاذا قيل لها: انها غير متناهية فليس على أن لها كمّاً حاصلاً غير متناهٍ، بل على أن أيّ عدد للحركات توهّمناه وجدنا قبله غيره، واذ هي معدومة فلا يخلو إمّا أن يجوز ان يقال في المعدومات أنها أكثر وأقلّ و متناهية و غير متناهية، أو لا يجوز؛ فان لم يجز فقد زال الاعتراض، و ان جاز فيجوز /PA30/ ضرورة أن المعدومات بلانهاية معاً، و^١ أن بعضها أقلّ من بعض كالمعدومات في المستقبل التي هي كسوفات القمر، فانها أقلّ من دورات القمر، و عودات عدّة أفلاك فيها أقلّ من عودات فلک واحد، والتي في زمان الطوفان أكثر من التي في زماننا، و مع ذلك فغير متناهية»، انتهى.

فقد بان أن ما ذكره في البرهان بعد الاستقصاء هو هذا. ولكني أقول: ان عدم وجود شيء من الحركة والزمان في الآن ظاهر، و وجودهما في المستقبل كوجودهما في الماضي، و اجتماعهما في الوجود في وعاء الدهر بالنظر الى الثابت الصرف حاصل و ان لم يكن حاصلًا في

آنٍ على ما قال، فليس على أنّ لها كمّاً حاصلًا غير متناهٍ، وعدم الاحاطة بها لمن لم ينقض أذياله عن غبار عالم الزور، ولم يتخلّص رقابه عن ربة اقليم الطبيعة و دارالغرور، وذلك لا ينافي وجودهما في الواقع و بالقياس الى المجرّد الصرف الذي نسبته الى الزمان - من أزاله الى أبده - و المكان - من مسافته الى آخره - على سنّة واحدة /MA27/.

فما ذكره الشيخ من أنّ الجملة يفهم منها الاجتماع، وهذه لم يجتمع في الوجود، مبنيّ على عدم اجتماعها في الأزل، وهو لا ينافي اجتماعها في وعاء الدهر، و بالقياس الى الثابت الصرف يجري برهان الحثيات و المسامطة و غيرها على استحالة ذهاب السلسلة الى ما لا يتناهي، بأن يقال: إنّ ما بين هذه الدورة مثلاً و بين آية دورة فوقها الى أقصى ما بلغه الوجود، لا يخلو أمّا أن يكون متناهيًا، أو غير متناهٍ؛ و الثاني: يوجب انحصار الغير المتناهي بين الحاصرين، فتعيّن الأول، فيلزم تناهيها.

ثمّ إنّ ما ذكره من الاشكال بلزوم تناهي غير المتناهي اذا كان أنقص عن آخر، يتمّ لو كان ذلك في جانب لا تناهيه لا مطلقاً، يدلّ عليه ما قاله في النمط الخامس من كتابه الاشارات من أنّ غير المتناهي المعدوم قد يكون فيه أقلّ وأكثر. و من هنالك ذكر الشيخ في أواخر النمط الخامس من الاشارات بعد نقل مذاهب المتكلّمين في ايجاد العالم و مذهب القائلين بالحدوث و القدم بهذه العبارة: «فهذه هي المذاهب، و اليك الاختيار بعقلك دون هواك بعد أن تجعل واجب الوجود واحد^١»، انتهى.

ولما رخصنا شيخنا في الاختيار بالعقل دون الهوى، فذكرنا ما يرد عليه من أمر القديم، و كذلك نذكر ما يرد على ما ذكره شيخنا الرئيس بقوله: «أنّه لا يتقدّم على الزمان و الحركة الا ذات المبدع» حكاية ما؛ لأنّهما مسبوقتان بمادّة قابلة لهما، و كذلك مسبوقتان بالعقول المجرّدة /PB30/، مع أنّه حقّق في رسالة المبدأ و المعاد^٢، أنّ الابداع عند الخاصّة هو الابداع الذي لا يكون مسبوقاً الا بذات الجاعل الحقّ، لا يتوقّف المعلول بحسبه الا على ذاته؛

وأما عند العامة فهو اليجاد الذي لا يكون مسبوقاً بمادة و مدّة؛ فالمبدع على الأوّل ينحصر في الصادر الأوّل في سلسلة نظام الوجود الطولي و في نظام الوجود بحسب السلسلة العرضية.

ثمّ المبدع على اصطلاح الجمهور يشمل العقول الصرفة عن آخرها، لعدم كونها مسبوقاً بمادة و لا مدّة بوجه؛ و^١ ما في الاشارات أنّ الابداع هو أن يكون من الشيء وجود لغيره متعلّق به فقط، من دون واسطة من مادة أو آلة أو زمان، و ما يتقدّمه عدم زماني لم يستغن عن متوسّط، فالابداع على رتبة من التكوين و الاحداث، مبنيّ على أحد هذين الاصطلاحين.

ثمّ أنّه على كليهما لا يكون الباري — الحقّ تعالى — جاعلاً للحركة و الزمان على سبيل الابداع الا بضرب من التكلف؛ و تمام البسط و التحقيق بما لا مزيد عليه في كتابنا العروة الوثقى في شرح الهيات كتاب الشفاء.

[٥/٣٦] قال: الى مقدّمة أخرى ...

أقول: أي ما يشتمل على مقدّمة مطويّة، كقول من احتجّ على امتناع كون الفلك بيضياً بأنّه لو كان كذلك لزم منه الخلاء، و ليس ذلك الا بضمّ مقدّمة أخرى و هي كونه متحرّكاً حول القطر الأصغر.

فتقريره: أنّ الفلك لو كان كذا /MB27/ أو يتحرّك حول القطر الأصغر، للزم^٢ منه الخلاء، و هو محال لزم من فرض كونه بيضياً مع حركته حول القطر الأصغر لا من كونه بيضياً. و أمّا مثال ما يكون الاختلال بنحو الحمل كقولنا: «زيد انسان و الانسان نوع»، لا ينتج «زيد نوع» لاختلاف نحو الحمل، حيث إنّ الكبرى قضية مهمة فيكون موضوعها ماهية كلّية متشخصّة^٣ تشخصاً ذهنياً؛ فالصغرى قضية متعارفة، و المحمول فيها الانسان من

١ - حرف «و» عطف على الجمهور؛ و لا يخفى أنّ في الكلام اضطراب.

٢ - ب: شخصياً.

٣ - م: لزم.

حيث هو، والكبرى قضية موضوعها الطبيعة المرسلة. وقس عليه قولنا: «الانسان مبائن للفرس والفرس حيوان».

وقد يقع الغلط في مادة القياس بأن يكون محرّفاً عن الانتاج باغفال الشرائط بحيث لو صار كما يجب لصار كاذباً، أو صار بحيث إن صدق صار غيرقياسي، فهو يقال له: «سوء التبكيت» بالقياس الى المجدل و «سوء التأليف» بالقياس الى البرهان، كقولنا: «كل انسان ناطق من حيث هو ناطق، ولا شيء من الناطق من حيث هو ناطق بحيوان»، اذ مع اثبات قيد «من حيث هو ناطق» فيهما تكذب الصغرى، وان حذف من الصغرى وأثبت في الكبرى لتصدقا، اختلّت صورة القياس، لعدم اشتراك الأوسط، PA31/ ومنه قوله تعالى: ﴿لَوْ عَلِمَ اللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَأَسْمَعَهُمْ وَلَوْ أَسْمَعَهُمْ لَتَوَلَّوْا ۗ﴾^١، لأنّ الاسماع الذي هو تالي الصغرى قلبي، والذي هو مقدّم الكبرى سمعي.

ومن القياس ما يكون من أقسام سوء الحمل بأن يؤخذ الجزء خالياً عما هو منه، مثل القيود والشروط التي هي إمّا من تنمّة الموضوع أو المحمول، كمن يأخذ عن الموجود الذي هو قديكون محمولاً على الشيء، مطلقاً؛ وقد تكون رابطة بينه وبين غيره شيئاً غير موجود مطلقاً، كالشاعر في قولنا: «أوميرس يوجد شاعراً»، ثمّ يحمل عليه ما هو باقي منه، أعني وجد، فأنّه يغيّر معني القضية؛ فإنّ معناه مع القيد «ثبوت الشاعرية له»، وبدونه «ثبوت الوجود له»، وأحد المعنيين غير الآخر.

وقديكون الغلط في تأليف القضية، كمن رأى الخمر أحمر مايعاً، فظنّ أنّ كلّ أحمر مايع هو الخمر، ويقال له: «ايهام العكس» لابتنائه على حسابان أنّ حكم العكس كحكم أصله.

[٨/٣٦] قال: فإنّ ذلك القياس ...

أقول: لا يخفى أنّ القياس ان كان مركّباً من مقدّمات حقّة واقعة في نفس الأمر، مرتّبة

على وجهٍ ينتج ما هو مثلها انتاجاً لذاتها فهو برهان. وان كان مركّباً من مشهورات ذائعات محمودات مرتّباً على وجهٍ يلزم منه قول آخر وان كان ذلك بحسب زعم المرتّب كان جدلياً دالاً على أنّ ذاك كذلك عند من يسلمه. وان لم يكن قياساً برهانياً ولا جدلياً فقد يكون قياساً مغالطياً، فهو ان كان مركّباً من مفهومات شبيهة بالمقدّمات البرهانية يقال للمتشبّث بها السوفسطائي ولصنعتة السفسطة؛ وان كان مركّباً من مقدّمات شبيهة بالمقدّمات المسلّمات فهو قياسٌ مشاغبي، بمعنى أنّ المتشبّث^١ به مشاغبي /MA28/ ولصنعتة المشاغبة. ثمّ انّ الأستاذ المعلّم قد تصدّي لبيان أقسام الجدل، والذي ذكرناه على الاجمال ممّا نبّه عليه المعلّم الأوّل. ونعم ما قال الرئيس في حقّه، «أنظروا - معاشر المتعلّمين - الى ما قاله هذا العظيم! ثمّ اعتبروا أنّه هل ورد من بعده الى هذه الغاية والمدة - قريبة من ألف و ثلاث مائة و ثلاثين سنة - من أخذ عليه أنّه قصّر و صدق فيما اعترف به من التقصير، فأنّه قصّر في كذا؛ و هل بلغ من بعده من زاد عليه في هذا الفنّ زيادة؟ كلاً! بل ما عمله هو التامّ الكامل و القسمة تقف عليه و يخطر تعدّيه الى غيره. و الذي علّمه معلّمه أفلاطن و سماء سوفسطيقا حاد فيه عن الواجب و قصّر عن الكفاية.

و أمّا «الحيد» فلخلطه المنطق بالطبيعي و الالهي، و هذا الضعف^٢ تميّز^٣ كان في الأوائل. و أمّا «التقصير» فلاّنه لم يفهم للمغالطة وجهاً^٤ الاسم، فبالحرّي أن يصدق و يقول و ان كان الانسان مبلغه من العلم ما انتهى اليها منه، فقد كانت /PB31/ بضاعته مزجاةً، لم تنضج الحكمة في أوانه نضجاً تجني^٥، و من يتكلّف له العصبية، و ليس في يديه من علمه الاّ ما هو منقول اليها، فذلك إمّا عن حسد لهذا الرجل، و إمّا لعامّية فيه يرى أنّ الأقدم زماناً أقدم في الصناعة رتبةً، الحقّ بعكس ذلك؛ و الله أعلم بالصواب»، انتهى.

١ - كذا، و الظاهر: يقال للمتشبّث بها.

٢ - ب: الضعف.

٣ - م، ب: تميّز.

٤ - ب: لا.

٥ - جني: - الثمر، أى تناوله من شجرته.

ولا يخفى أنَّ في خلطه^١ الطبيعي بالالهي وبالعكس رعاية أن لا يضع العلم عند غير أهله، ولا حيد عن الصواب من هذه الجهة. وأمّا عدم سوفسطائية بتّامه، قال المعلّم الأوّل في آخر كتاب مقاومة سوفسطائيين ما حاصله: «إنّ صناعة السوفسطائية فلم تتمّ عقودها لقلة^٢ حاجتهم الى مقاومتهم، فلذا لم يعرف السابقون منها شيئاً يعتدّ به، بل إنّما تكلموا فيها بأمثلة جزئية قليلة جداً، لكنّا أبسطنا القول فيه ونظرنا في وجود الأغاليط، وجمعناها وجرّدنا [ها] عن موادّها وجعلناها صناعةً»، انتهى.

ولا مضائق للرئيس في تعظيم هذا العظيم، أرسطاطاليس، وفي كدّه و تدوينه، لكن لا يعجبني اطّراده و مبالغته في تعظيمه بحيث يؤدّي الى وهانة^٣ حال معلّمه أفلاطن الذي كانت سيرته الرموز والألغاز، لئلاّ يطلّع عليه إلاّ واحد بعد واحد، فلذا قال هذا العظيم: «إنّا لم نستفد ما في المنطق. فمن سلف صناعةً مسرعةً مجردةً، بل و دنياهم أمور^٤ خطائية و مقبولة^٥ و جدلية و برهانية. وأمّا صورة قياس قياس^٦ فأمر قد كدّدنا في طلبه مدّة من العمر، حتّى استنبطناها». ثمّ اعتذر فقال: «فان وقع في هذا الفنّ الواحد تقصير فليعذر^٧، و لنقبل^٨ المنّة بمبلغ ما أخذناه. و ليعلم أنّ افادة المبدأ و استخراج قاعدة الصناعة أحلّ موقفاً و أسى^٩ مرتبةً من البناء عليها، خصوصاً اذا كان المستنبط مع أنّه مخترع محيطاً بكمال الصناعة و قوانينها، لا يندر منه إلاّ ما لا يعتدّ به»، انتهى.

ولا يخفى أنّ /MB28/ ما ذكره من استنباط لها يدلّ على ما ادّعينا من أنّ ما ذكر معلّمه و سابقوه من الرموز هي التي مستنبط منها هاتيک الكنوز، فالاختلاف بينها بالرمز و التدوين، فالمطلوب واحد و المسلكان مختلفان، و ﴿كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾.^{١٠}

١ - ب: خلط.

٢ - ب: لعة.

٣ - وهانة: تضعيف. م: دهانة.

٤ - م، ب: أموراً.

٥ - م: مقبولة.

٦ - م: قياس.

٧ - ب: فليقدر.

٨ - ب: ليقبل.

٩ - أسى: أبقي.

١٠ - المؤمنون، ٥٣ و الروم، ٣٢.

القبس الثاني

[١٥/٤١] قال: فكيف تبطل بها نفس ذات المعروض *

أقول: أنت خير بما قرّره الأستاذ على وفاق ما حقّقه شريكه الرئيس، من أنّ الجوهر في الذهن جوهر، وخصوصية الظروف لاغية^١ في جوهريته - سواء كان ذلك في الذهن أو في الخارج - ولكن بقي أنّه بظاهره يخالف ما عليه الرئيس في الهيات كتاب شفائه: «من أنّ العلم بالجوهر كيف يكون عرضاً؟ فإنّ الجوهر لذاته جوهر؛ لأنّ ماهيته محفوظ، سواء نسبت الى ادراك العقل أو نسبت الى الوجود الخارجي».

وأجاب: «بأنّ الجوهر /PA32/ ماهية اذا وجدت في الخارج لا يحتاج الى موضوع، ولا ينافي ذلك الاحتياج الى الموضوع في الوجود الذهني، فلا منافاة بين كون الشيء جوهرًا في ذاته و عرضاً بحسب وجوده في الذهن. نعم لا يجوز أن يكون شيء جوهرًا و عرضاً بالنظر الى وجود واحد حتّى يكون شيء واحد لا يحتاج الى الموضوع بحسب الوجود الخارجي مثلاً، وهو بعينه محتاج اليه في ذلك الوجود»، انتهى.

قلت: انّ كلامه المنقول مساعدة لشركائه في الصناعة على ما ذكره في أوّل كتاب الشفاء، «وأمّا هذا الكتاب فأكثر بسطاً وأشدّ مع الشركاء من المشائين مساعدة» ثمّ قال:

«و من أراد الحقَّ على طريق فيه ترضُّ الى الشركاء و بسط كثير و تلويح الى ما لو فطن به لاستغنى عن الكتاب الآخر - أى الحكمة المشرقية^١ - فعليه بهذا الكتاب»،^٢ انتهى. وهو يدلُّ على المدعى.

ثمَّ أنه قد صرَّح بما يتفطن به أذهان الحكماء على ما نبّه عليه الأستاذ بقوله: «أنما اللازم من ذلك أن يكون العلم بها، وهو وجودها الارتسامي» على وفاق ما عليه شريكه الرئيس في قاطيغورياس الشفاء حيث قال: «فالانسان أمّا جوهر؛ لأنّه انسان، لا لأنّه موجود في الأعيان نحواً من الوجود و اذا كان جوهرًا لأنّه انسان فما لحقه من اللواحق - أعني الشخصية والعموم - وأيضاً مثل الحصول في الأعيان أو التصرُّور في الذهن فهي أمور تلحق جوهرًا، و لواحق الجوهر لوازم و أعراض لا تبطل معها جوهريته فتبطل ذاته، فيكون قد لحقت غير الجوهر، اذ الجوهر قد بطلت ذاته، فاذاً الأشخاص في الأعيان جواهر، و المعقول الكلّي أيضاً جوهر، صحيح عليه أنّه ماهية حقّها في الوجود في الأعيان أن لا يكون في الموضوع؛ ليس لأنّه معقول الجوهر، فإنّ معقول الجوهر ربّما شكّ في أمره بظنّ أنّه علم و عرض، بل كونه علماً أمر عرض لماهيته وهو العرض، وأمّا ماهيته فماهية الجوهر، والمشارك للجوهر ماهيته جوهر أيضاً»، انتهى.

وهو ناصّ على أن الجوهر في الذهن جوهر وان عرض له عرض.

و بالجملة: أنّه لا منافاة بين كون الشيء جوهرًا في ذاته و عرضاً /MA29/ بحسب

وجوده في الذهن و هذا توجيه مع قطع عمّا ذكرنا من مساعدته لشركائه في الصناعة.

و يؤيِّده ما وقع عنه في هذا الكتاب بقوله: «و الأمور التي لها الى الكيفية نسبة ما

كانت هذه الأمور جواهر و كمّيات عرض لها نسبة الى الكيفيات فتكون الجواهر و الكمّيات

تدخلان في مقولة غير مقولتيهما بسبب عارض يعرض لهما، فيكون دخولهما في تلك المقولة

بالعرض، و ما دخل في /PB32/ مقولة فليست المقولة جنسًا له و لا هو نوع من المقولة، و أنما

١ - الجملة المعترضة من مصنف هذا الكتاب.

٢ - قارن: الشفاء، المدخل، ص ١٠.

نأخذ المقولات في هذا الموضع على أنها أجناس؛ وأما نبحت عن دخول الأشياء على أنها أنواع لها وأما على سبيل غير ذلك فلا نمنع أن يدخل بعض أنواع مقوله في مقولة أخرى». وبقوله: «فينبغي أن يعلم أولاً أن ظنون هؤلاء المتخلفين بأن الشيء يدخل في مقولات شتى ظنون فاسدة؛ وذلك لأن لكل شيء ماهية وذاتاً واحدة، وأن له أعراضاً^١ شتى، ويستحيل أن تكون الماهية والذات الواحدة من حيث هي^٢ تلك الذات والماهية تدخل في مقولة^٣ وفي مقولة أخرى ليست هي؛ لأنها ان تقوّمت في ذاتها بأنها جوهر امتنع أن يتقوّم بأنها ليست بجوهر، فان دخلت في مقولة بذاتها ودخلت في أخرى بالعرض فلم يدخل في الأخرى دخول النوع في الجنس؛ لأن الأمر الذي بالعرض لا يتقوّم به جوهر الشيء، وما لا يتقوّم به جوهر الشيء لا يكون جنساً له، وما لا يكون جنساً للشيء لا يكون مقولةً تشمله».

وبقوله: «أنا نعلم أن المقولات متبائنة وأنه لا يصلح أن يحمل مقولتين معاً على شيء واحد، حمل الجنس، حتى يكون الشيء الواحد يدخل من جهة ماهيته في مقولتين وان كان يدخل الشيء في مقولة بذاته، وفي الأخرى على سبيل العرض، وقد فرغنا فيما سلف عن هذا، ثم إن هذا الحد لا يمنع العقل مطابقة أمور تدخل في مقولات أخرى»، انتهى.

فاذا انتقش في لوح ذهنك ما قرّرناه، فنقول: أنه يجوز أن يدخل العلم مع كونه من مقولة المعلوم تحت مقولات شتى كيفاً كان أو اضافةً، فعلاً أو انفعالاً^٤ بالعرض، لست أقول بالمجاز، بل بالحقيقة، ولكن بحسب ما يعرضه من تلك العوارض المتأخرة عن مرتبة ذاته، فيدخل العلم مع كونه من مقولة المعلوم بالذات بحسب مرتبة ذاته، تحت عدة مقولات حقيقة وبالذات، كدخول المعروض الواحد تحت كثير من العرضيات، والذوات المتكثرة تحت الوجود بالذات وان كان ذلك بحسب الاستناد الى القيوم الواجب الوجود بالذات،

٢ - م: - هـ.

٤ - م: - لا.

١ - ب: اعراض.

٣ - ب: + ما.

ضرورة أنه لا يلزم من عدم كونها ذاتيةً أن يصدق عليه من سبيل العرض و المجاز، و من قبيل وضع ما بالعرض مكان ما بالذات، بل يجوز صدقها عليه حقيقةً كصدق الموجود على الممكنات.

نعم لو اعتبر في اتّصاف شيء بشيء، ذلك الاتّصاف تقوّمه بجوهر ذاته به، و اندراجه /MB29/ بسنخ حقيقته فيه، لما كان صدق هذه المقولات المتباعدة على ذات واحدة بالذات، و إلاً لكانت مع وحدتها متخالفة الحقائق متغايرة المهيئات.

و يؤيد^١ ما ذكرنا [هـ] المعلّم الثاني في كتابه الموسوم /PA33/ بالجمع بين الرأيين: «أنّ الشخص الواحد كسقراط مثلاً يكون داخلاً تحت الجوهر من حيث هو انسان، و تحت الكمّ من حيث هو ذو مقدار، و تحت الكيف من حيث هو أبيض أو فاعل أو غير ذلك، و في المضاف من حيث هو أب أو ابن، و بالوضع من حيث هو جالس أو متكى و كذلك ساير ما يشبهه»، انتهى^٢.

و نعم ما أشار الى جملة ما أتيناك من العلم أستاذنا المعلّم بعبارة وجيزة على ما عليه شركائه في التعليم و الرياسة، شعر:

قولوا لآخواننا^٣ قوموا على طرب فما ترى بعد هذا الوصل هجراناً

و مع جميع ما نقلنا أنّ ما لفقه الفاضل الدواني على نمطه المرصود فهو أو هن من بيت العنكبوت^٤، حيث حقّق نظراً الى ظاهر ما يترأى من الهيئات الشفاء كما نقلنا [هـ]، و لم يتعمّق في تضاعيف ما أوردناه، فحكم بأنّ الجوهر في الأعيان عرض في الأذهان.

ثمّ أورد السؤالَ و الجوابَ حيث قال: «فان قيل كيف يصحّ جعل العلم مطلقاً في مقولة الكيف و عندهم أنّ الحاصل في العقل هو ماهية المعلوم، و ماهية المعلوم قد يكون

١ - ب: يؤيده.

٢ - الجمع بين رأيي الحكيم، ص ٨٦.

٣ - ب: لآخوانا.

٤ - اقتباس من كريمة العنكبوت، ٤١: «و أنّ أو هن البيوت لبيت العنكبوت».

جوهرًا فلا يكون العلم به عرضاً وكيفاً هو جوهر؟ قلنا: الجوهرية و العرضية إنما هي باعتبار الوجود العيني لا باعتبار الوجود الذهني و الظلي، فلا يمتنع أن يكون الحاصل في العقل جوهرًا باعتبار أنه ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع، و عرضاً باعتبار أنه علم بشيء و صورة له، فالعلم في الوجود الأصيل يكون قائماً بال نفس فيكون عرضاً». ثم قال فان قيل: «لا يخلو من أن يكون حصوله في العقل حصولاً عينياً أو ذهنياً؛ فان كان عينياً يكون عرضاً، لكونه في الوجود العيني قائماً بالموضوع مع كونه قديكون في وجود آخر له أيضاً لا في موضوع فيكون جوهرًا و عرضاً في الوجود العيني، و هو محال. وان كان حصولاً ذهنياً فلا يكون كيفاً؛ لأنه عرض يكون في الوجود العيني قائماً بالغير مع باقي القيود التي تميزه عن سائر الأعراض، ثم قال قلت: لا كلام في قوة هذا الاشكال»، انتهى.

و هذا كما ترى أن قوة هذا الاشكال على ما قرّره لا على ما علمناك من كون الحاصل في العاقل ماهية المعقول، و مع ذلك لا ينافي كونه تحت مقولة الكيف و غيره، فسؤاله لا يحتاج الى الجواب.

و أمّا جوابه: فلاكه على أن مناط الجوهرية و العرضية هو الوجود العيني و ليس كذلك، بل مناطه نفس الماهية بما هي هي مع قطع النظر عن الأذهان و الأعيان فكأنه مردود بما قرّرنا [هـ] لا بما ذكره السيّد السند بقوله: «و فيها نظر، أمّا في القول الأوّل فلما حقّقناه من جواز أن يكون لشيء واحد بحسب الوجود العيني ماهيةً و بحسب الوجود الذهني ماهيةً أخرى، فلا يلزم من كون الماهية /PB33/ الخارجية لشيء واحد جوهرًا أن تكون الماهية المعقولة أيضاً /MA30/ كذلك. و أمّا في القول الثاني فلأننا نختار أن حصول العلم في العقل حصول ذهني و هو هناك كيف، و نمنع لزوم قيام الكيف بالغير في الوجود العيني، فإنّ المحقّقين عرّفوا العرض بالموجود في الموضوع، و قسّموه الى الأقسام التسعة و لم يشترطوا أن يكون في الوجود العيني كذلك، و لذلك ذهبوا الى أن كثيراً من الأعراض لا وجود له في الأعيان بخلاف الجوهر، فإنهم اعتبروا فيه الوجود العيني و عرّفوه بماهية اذا

وجدت في الخارج كانت لا في موضوع، وكان بعض الناس لما رأهم عرّفوا الجوهر بما ذكر، حسب أن العرض عندهم ماهية اذا وجدت في الخارج كانت في موضوع، فتوهم أنّهم ذهبوا الى أنّ العرضية كالجوهرية بحسب الوجود العيني وليس كذلك»، انتهى.

وهو مردود بما أورد عليه المحقق الدواني على نمط لا يرد علينا، وذلك حيث قال: «أقول: قد نبّهناك على مواضع على أن كون الشيء الواحد ذا ماهيتين مختلفتين كلام خالٍ عن التحصيل، لأنّه اذا اختلفت الماهيتان لا يبقى شيء واحد، وكيف تبقى الوحدة مع اختلاف الماهية؟! على أن هذا قول بأنّ الموجود في الخارج يغائر الموجود في الذهن بحسب الماهية فلا تكون تلك الماهية موجودة في الذهن، وبرهان الوجود الذهني على تقدير تمامه أنّما يدلّ على وجود نفس الماهية في الذهن لا على وجود ماهية مغائرة لها مخالفة أيّاها في الجنس العالي»، انتهى.

والحق أنّ مناط الجوهرية والعرضية هو^١ نفس الماهية بما هي هي، سواء كانت في الأعيان أو في الأذهان، ولا دخل للوجود المطلق فيها فضلاً عن الوجود العيني كما ظنّه الفاضل الدواني، أو الوجود المطلق للعرض دون الجوهر كما عليه السيّد السند.

ومن هنالك ينحسم عرق الشبهات التي قد نشأت عن غفلة ما أورده أستاذنا المعلم، على ما أوضحناه وقرّرناه وثبتناك عليه، لئلا تركز الى الأوهام الفاسدة والظنون الكاسدة، شعر:

تبصّر صاحبي وجهي زماناً ترى اليومان^٢ في وجهي عياناً
وان كنت مشتتاً لما هو أكثر بياناً وأوفر حظاً وتبياناً فعليك بمطالعة العروة الوثقى
في شرحنا لالهيات. كتاب الشفاء و ﴿ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ﴾^٣ وَ ﴿ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ
الْعَظِيمُ﴾^٤.

١ - يمكن أن يقرأ في ب: اليونان.

٢ - الحديد، ١٢٥.

٣ - م: هو.

٤ - الجمعة، ٤.

[١٥/٢١] قال: أن يكون العلم بها ...

أقول: أي أن تكون علمية الصور العقلية الجوهرية مشروطةً بوجودها الارتسامي، فيكون وجودها الارتسامي عرضاً، ألا أن الصور المعقولة الجوهرية عرض، كما يلوح عن ظاهر عبارته.

وبالجملة: أن الصور المعقولة الجوهرية القائمة بالمعقول جواهر وهي علوم باعتبار و معلومة باعتبار، فالمعلوم بالذات هو الصور المعقولة باعتبار أخذها في حدّ أنفسها، /PA34/ والعلم باعتبار قيامها بها و ارتسامها فيها، فالمعتبر في كونها علوماً ارتسامها الذهني على أن يكون علميتها مشروطةً بوجودها الذهني و عوارضه المكتنفة هي بها، فهي عرض قائم بالذهن من قبيل الكيفيات النفسانية /MB30/.

و ما ذكره الأستاذ - قدّس سرّه - من كونه بوجوده الذهني علماً و هو عرض أن علميته^١ مشروطة^٢ به، لا أن^٣ العلم عرض، بل أنه مشروط بالعرض القائم بالنفس. ثم أن العلم و المعلوم واحد بالذات و بالحقيقة، متغايران بالاعتبار إن كان أحد الاعتبارين عرضاً.

ثم أن الأمر الخارجي معلوم بالعرض كالأمر الخارجي، فأنه محسوس بالعرض بصورته المحسوسة.

قال اللوكري في بيان الحق: «و المدرك بالحقيقة و الذات هو الأمر الحاصل^٤ في النفس، و أمّا الشيء الذي ذلك أثره، فأنه مدرك بالعرض؛ فلذا^٥ يحكم بأن لهذا المدرك وجوداً من خارج؛ اذ ليس له وجود فيه.

ثم أن تلك الصور العقلية الجوهرية مثلاً يصدق عليها أنها مقبولة الفعل، بمعنى أنه

١ - م: أن علميته.

٢ - م: مشروط.

٣ - ش: لأن.

٤ - م: هو الأمر و الحاصل.

٥ - ش: فلهذا.

يصدق ذلك عليها في المرتبة المتأخرة عنه، حيث أنه يكون سبباً ومبدأً^١ لانكشاف ما هو معلوم به، وانفعالياً لانفعال القوة المدركة عنه، وقس عليه أمره اذا قيل أنها مضافة أو كيف كما سيأتي».

[١٩/٤١] قال: فأذننا قلبه خطلاً وان ...

أقول: الخطل: استرخاء الأذن، يقال أذن خطلاً: و^٢ بُلّه خطل، و الخطل الرجل^٣: الأحمق.

[٣/٤٣] قال: لا يمكن مفارقتة أيّاه ...

أقول: يريد^٤ بيان حال جوهرية الصورة الجوهرية الجرمية^٥ القائمة بالمادة بأنها وان كانت قائمة بها، لكنها ليست كجزء منها، بخلاف العرض، فإنه كجزء من الموضوع لاستحالة انتقاله عنه، ثم إن تلك الصورة وان كانت لا يمكن مفارقتها أيّاه حال كونها قائمة وحدها، بل إن فارقتها يكون قائمة بمادة أخرى، ومع ذلك يكون جوهر العدم افتقارها بسنخ حقيقتها إليها، ولا يمكن مفارقتها عنها قائمة وحدها، بل تكون قائمة بمادة أخرى، ولما لم يكن محتاجة إليها بسنخ ذاتها لا يكون عرضاً، و قس عليه أمر الصورة المعقولة الجوهرية!

[١٦/٤٣] قال: لا على أنه في موضوع ...

أقول: يعنى بذلك أن مناط كون الشيء عرضاً افتقاره الى موضوع، فكونه^٦ في موضوع بخصوصه لاغياً^٧ في عرضيته، فلو كان الشيء عرضاً في الذهن يكون أيضاً كذلك

١ - م: - و مبدأ.

٢ - م: - و.

٣ - م: للرجل.

٤ - م: أيد.

٥ - م، ش: الجزئية.

٦ - م، ش: فيكون.

٧ - لاغى: فاحش.

في الخارج و بالعكس، فسلب موضوعية موضوع بخصوصه لا يقدر في عرضيته لسنخ^١ حقيقته، مثلاً أن الصورة^٢ الجوهرية العقلية لو كانت أعراضاً في الأذهان لكانت كذلك في الأعيان، لا أنها لو وجدت في الأعيان كانت لا في موضوع ليصلح^٣ أن يكون أعراضاً في الأول جواهر في الآخر^٤، بل حقيقتها لا تتبدل بتبدل الأوعية و الظروف، /PB34/ فان كانت جواهر في الأعيان كانت جواهر ذهنية في الأذهان و ان كانت أعراضاً في الأعيان كانت أعراضاً ذهنية في الأذهان.

و قوله: «و كان [هو] في هذا الشيء لا على أنه في موضوع» محمول على أن ليس ذلك الشيء الذي هو فيه، و ان كان موضوعاً له لكن خصوصيته لما كانت لاغية في عرضية العرض، فقد نفى عنه أن يكون موضوعاً مناطاً لعرضيته، بل أنما مناط عرضيته افتقاره الى موضوع - سواء كانت ذلك هو هذا الموضوع أو غيره - على ما نبّه /MA31/ عليه بقوله: «فليس يمنع ذلك أنه في نفسه في موضوع».

و الحاصل: أن مناط الجوهرية و العرضية الاستغناء عن موضوع و الافتقار الى موضوع أي موضوع كان، وكيف كان ذهنياً أو عينياً فالجوهر في الأعيان جوهر في الأذهان و بالعكس، و العرض كذلك، فلا معنى لصيرورة الجوهر في أحدهما عرضاً في الآخر، فالعلم بمعنى الصورة من مقولة المعلوم و ان كان حصولها الذهني و وجودها الارتسامي عرضاً و شرطاً لكون الصورة الذهنية علماً.

و بالجملة: أن عرضية حصولها الذهني لا تنافي جوهرية ذاتها، لأن حصولها في الذهن شيء و صورتها الجوهرية شيء، فالجوهر جوهر و العرض عرض مطلقاً.
قال خاتم المصّلين في بعض رسائله: «و اذا سمينا الصورَ الذهنيةَ علماً فتلك الصور من حيث أنها موجودة في الأذهان أو العقول مساوية الماهيات للمدركات، و من حيث أنها

٢ - ش: الصور.

١ - ب: سنخ.

٤ - ب: الاخير.

٣ - ب: ليصح.

ذلك فبعضها جوهر وبعضها عرض، لكن جوهرها جوهر ذهنية وأعراضها أعراض ذهنية، ومن حيث وجودها في الخارج فالجميع أعراض؛ لأنها موجودة في موضوع موجود في الخارج هو الذهن أو العقل، والموجود في الموضوع هو العرض». هذا كلامه^١. وهو يرشدك إلى أن خصوص حصوله الذهني لا يتسمي عرض وهو من مقولة كَيْفَ وإن كانت الصورة الجوهرية المقولة في نفسه جوهرًا

[١،٤٥] قال: فظن به أنه علم وعرض ...

أقول: ليس ذلك، بل أنه علم من مقولة المعنوية، وأما العلم الذي هو عرض فإنه عرضي لمذهبية وهو من كينيات النفسانية، وهو شرط كون الصورة علمًا من مقولة المعنوية أن ذلك العلم هو المعلوم بذات، وهو باعتبار أخذه في نفسه مع قطع النظر عن وجوده في ذهن وإن كان فيه

قال الشيخ في تعليقاته: «العلم هو صور المعنويات، كم أن الحس هو صور المحسوسات، وهي لما تورد على نفس من خارج وفيه ذاتها وجب الصور ذاتها استعدادها، كم أنه يفيد سائر الموجودات، فالمعنويات تحس بالإنسان من خارج». انتهى^٢ وعلم منه أن العلم بهذا المعنى من مقولة المعنوية PASS فإن جوهرًا فجوهر، وإن عرضًا فعرض^٣، حيث أن خصوصية الوجود الخارجي والذهني من عوارض جوهره وحقيقته ثم إن صور المعنويات غير رتسمها في الذهن بحسب خصوصية، فكونها عرضًا بحسب رتسمها يرجع إلى عرضيتها، بل هي رتسمتها فيه، فيرجع ذلك حقيقة إلى عرضية ارتسمها لذهني، فهو من مقولة كَيْفَ وإن كانت تلك الصورة من مقولة المعلوم؛ وصديق الجوهر عنها لا يثبت في قيامها بالذهن بحسب خصوصية ارتسمها لذهني، كما [إن] الصورة

١- وكذا

٢- وهو

٣- بفتح

٤- وهو

٥- وهو عرض

الجسمية القائمة بالهيولى جوهر لعدم افتقارها اليها في ذاتها هو مناط جوهريتها وان كانت قائمة بها بعوارضها الشخصية. فالجوهر ان كان في شئ فهو بذاته لا يفتقر اليه، سواء كانت صوراً عقليةً /MB31/ جوهريةً أو صوراً ماديةً هيولانيةً.

ثم ان كون الشئ معلوماً لنا بحصول صورته في ذهننا، فيكون وجوده الذهني شرطاً لكونه علماً، وذلك النحو من الوجود من الكيفيات النفسانية.

قال الشيخ: «تعليق: كل صورة أدركناها فأنما أدركناها اذا وجد مثالها في، فانه لو كان لوجوده في ذاته في الأعيان، لكننا أدرك كل شئ موجود، وكنت لأدرك المعدومات اذا فرضنا أن ادراكي له لوجوده في ذاته، وهذان محالان؛ لأننا ندرك المعدومات في الأعيان وقد لاندرك الموجودات في الأعيان، فاذاً الشرط في الادراك أن يكون وجوده في ذهني»، انتهى.

وهو صريح في أن شرط كون الشئ معلوماً لنا حصول صورته و حقيقة ذاته فينا، هو وجوده الذهني، فصورته من مقولة المعلوم فهو جوهر ان كان ذلك جوهرأً وان كانت مشروطاً بوجوده الذهني الذي هو عرض من الكيفيات النفسانية، و اطلاق مثال الشئ على حقيقته المرتسمة في الذهن غير عزيز في كلامه.

قال أيضاً «تعليق: العلم هو حصول صور المعلومات في النفس»، انتهى. وهو يشعر بوجوده الذهني، فهذا علم من مقولة الكيف وان كانت صورها من مقولة المعلوم وحصولها فيه شرط في كونها علوماً.

[وقال أيضاً]: «تعليق: الصورة الحاصلة في الذهن لا تنفك من الاضافة الى الذهن، ولا تنفك من أن تكون مضافة بالقوة أو بالفعل الى شئ خارج، أمّا بالقوة اذا كان الشئ من خارج غير موجود، و أمّا بالفعل؛ فاذا كان الشئ من خارج موجوداً».

قال خاتم المحصلين في بعض رسائله: «اذا سمينا الصور الذهنية علماً فتلك الصور

من حيث أنها موجودة في الأذهان أو انعقول مساوية الماهيات للمدركات /PB35/ و من حيث أنها كذلك فبعضها جوهر وبعضها عرض».

وإذا^١ تقرّر هذا فنقول: إن ما ذكره الأستاذ وأمر به من تأمل أدق في توفيق بين ما وقع عنه في الهيات كتاب^٢ الشفاء: من أن العلم بالجوهر عرض والمعتبر في الجوهر^٣ وجوده في الأعيان، فتكون الصورة العقلية الجوهرية عرضاً قائماً بالذهن. ومع ذلك يصدق عليها أنها إذا وجدت في الأعيان كانت لا في موضوع. فتكون جوهرًا نظرًا إلى الأعيان عرضًا بالقياس إلى الأذهان».

والحق كما قرّره في قاضيغورياس كتابه الشفاء من أن الحصول الذهني والعياني لا يتبدّل حقيقة الشيء به لكونه من عوارضها، وكما يلوح من طبيعيات كتابه الشفاء بقوله: «واعلم أنه ليس في العقل المحض تكثّر النسبة ولا ترتيب صورة فصورة. بل هو مبدأ نكل صورة تفيض عنها على النفس، وعلى هذا ينبغي أن يعتقد الحال في المفارقات المحضة في عقلها للأشياء، فإن عقلها هو العقل الفعّال لصور الخلائق لا شيء يكون لنصور أو في الصور»، هذا كلامه. و علم منه أن علمها بالأشياء بصورها وهي من مقولة المعلوم كما عرفت.

ولعلّ التأمل الأدق الذي قد أمرنا به هو أن حصول تلك الصور /MA32/ في الأذهان عرض من الكيفيات النفسانية، و شرط لكونها علومًا وإن كانت في حدّ أنفسها من مقولة المعلوم.

و من ههنا يلوح توجيه ما حقّقه النلوكري في بيان الحقّ بقوله: «إن هذه المعقولات سببٌ من أمرها بعد أن ما كان من الصور الطبيعية والتعليمات، فليس يجوز أن يقوم مفارقاً بذاته، بل يجب أن يكون في عقل أو نفس، وما كان من أشياء مفارقة فنفس وجود

٢ - م: كتابه.

١ - م: فإذا.

٣ - م: هي الجوهر.

تلك المفارقات مبائة لها ليس علمنا بها، بل يجب أن تتأثر عنها هو علمنا بها، وكذلك ان كانت صوراً مفارقةً و تعليميات مفارقة، فإن ما كان علمنا بها ما يحصل لنا منها، ولم تكن أنفسها توجد لنا و منتقلةً إلينا، فقد بينا بطلانَ هذا في مواضع بل الموجود منها هي الآثار المحاكية لها لا محالةً و هي علمنا، فهي امّا أن يحصل في أبداننا أو نفوسنا، و الأول باطل؛ لأنّا قد بينا استحالة، فبقى أنّها في نفوسنا»، انتهى.

و أنت خير بجواز توجيهه بوجهٍ يوافق الحقّ، و ذلك بأن يقال أنّ المراد من عدم انتقالها الى النفوس بهوياتها العينية، لاستحالة أن يكون الموجود العيني بهويته العينية هو الموجود الذهني بهويته الذهنية، و هو لا ينافي حصولَ /PA36/ ماهيتها الكلية في الذهن مخالفةً لهوياتها العينية؛ فلذا قال هي الآثار المحاكية كما يقال الصور؛ على أنّ من الجائز أن يكون المراد به ارتسام تلك الحقيقة الغير المنتقلة، و هو شرط لكون تلك الصور علوماً، كما علمته غير مرّة، فتدبرّ تعرف!

[٤/٤٥] قال : محمولان على الأشخاص.

أقول: ذلك لتركّبها من الأعراض فيصدق حدّ العرض عليها من هذه الجهة، و مع اقترانها بها لا يخرج الجواهر عن حدّ الجوهر و لا الأعراض عن حدّ العرض لمقارنة^٢ كلّ منهما للآخر، حيث إنّ لحوق أحدهما للآخر لا يغيّر ذات شيءٍ منهما عن حقيقته، فصدق حدّ الجوهر و حدّ العرض على الهويات الجوهرية و الأشخاص الهيولانية لا ينافي صدق الجوهر و العرض عليها بما لها من الحقيقة الجوهرية و الأعراض المميزة لها.

[٩/٤٥] قال: فكلّيات الجواهر جواهر

أقول: حيث إنّ مناط جوهرية الجوهر ماهية المستغنية عن الموضوع على أن تكون

خصوصيات أنحاء الوجود والأوعية لاغية في ذلك. قال الرئيس في المقالة الثالثة^١ في فصل الجواهر الأولى والثانية والثالثة بهذه العبارة: «وَأَمَّا حَدِيثُ الْمَوْجُودِ الْمَأْخُوذِ فِي رَسْمِ الْجَوْهَرِ، وَأَنَّهُ لَا مُحَالَةً وَقَعَ عَلَى بَعْضِهَا قَبْلَ بَعْضٍ فَهُوَ شَكٌّ، وَحَقُّهُ أَنْ نَحْلَ، فَنَقُولُ: إِنَّ قَوْلَنَا مِنَ الْجَوْهَرِ - الْمَوْجُودِ لَا فِي مَوْضُوعٍ - لَسْنَا نَعْنِي بِالْمَوْجُودِ حَالِ الْمَوْجُودِ مِنْ حَيْثُ هُوَ مَوْجُودٌ، وَلَوْ كَانَ كَذَلِكَ لاسْتَحَالَ أَنْ تَجْعَلَ الْكَلِّيَّاتِ جَوَاهِرَ، وَذَلِكَ أَنَّهَا لَا وَجُودَ لَهَا فِي الْأَعْيَانِ الْبَتَّةَ»، انتهى.

ولكن بقي فيما وقع عنه بقوله: «لاستحال أن تجعل الكليات جواهر» حكاية ما حيث أنه يقول بوجود الكلي الطبيعي في الأعيان، وإن جاز دفعها بأن المراد من استحالة وجوده /MB32/ فيه وجوده الامتيازي الانمازي لا الخلطي الاتحادي، أو وجوده الاتحادي مع تقييده بالكلي المنطقي وهو قريب من الكلي العقلي، فتدبر فيه!

ثم بما قرره الشيخ على ما نقله المصنف - طاب ثراه - حان حين أن نحاكم^٢ بين ما حققه الرئيس من حقيقة الجوهر وبين ما أورد عليه شيخ^٣ أتباع الرواقيين ومحبي مراسم الاشرائيين في كتاب حكمة الاشراف بهذه العبارة: «إِنَّ الْجَوْهَرِيَّةَ أَيْضاً لَيْسَتْ فِي الْأَعْيَانِ أَمْراً زائداً عَلَى الْجَسْمِيَّةِ، بَلْ جَعَلَ الشَّيْءَ جَسَماً بَعِينَهُ هُوَ جَعَلَهُ جَوْهَراً؛ إِذَا الْجَوْهَرِيَّةُ عِنْدَنَا لَيْسَتْ إِلَّا كِمَالٌ مَاهِيَةُ الشَّيْءِ عَلَى وَجْهِ يَسْتَغْنِي فِي قَوَامِهِ عَنِ الْحَلِّ، وَالْمَشَاوُونَ عَرَفُوهُ بِأَنَّ الْجَوْهَرَ هُوَ الْمَوْجُودُ لَا فِي مَوْضُوعٍ، فَفَنِي الْمَوْضُوعُ سَلْبِي وَالْمَوْجُودِيَّةُ عَرْضِيَّةٌ^٤». ^٥

ثم قال: «فَإِذَا قَالَ الذَّابُّ عَنْهُمْ أَنَّ الْجَوْهَرِيَّةَ أَمْرٌ آخَرٌ يَصْعَبُ عَلَيْهِ شَرْحُهُ وَاثْبَاتُهُ عَلَى الْمَنَازِعِ، ثُمَّ إِذَا كَانَتْ أَمْراً آخَرٌ مَوْجُوداً فِي الْجِسْمِ فَلَهَا وَجُودٌ لَا فِي مَوْضُوعٍ، فَيَكُونُ لَا مُحَالَةً مَوْصُوفَةً بِالْجَوْهَرِيَّةِ، /PB36/ وَيَعُودُ الْكَلَامُ إِلَى جَوْهَرِ الْجَوْهَرِ فَيَتَسَلَّلُ إِلَى غَيْرِ النَّهَايَةِ»، انتهى.

١ - قارن: الشفاء، المقولات، ص ٩٢.

٢ - ب: نحاكم.

٣ - م، ش: الشيخ.

٤ - ش: - عرضية.

٥ - حكمة الاشراف، ص ٧٠.

وذلك بأن نقول لهذا الشيخ الاشراقي: انّ بين حدّ الجوهر وبين رسمه بوناً بعيداً، و انّ ما ذكره بقوله: «و المشاؤون عرّفوه»، الى آخره لاحدّوه بل رسموه؛ وقد علمت الفرق بينهما^١؛ ولا يلزم من عدم جنسية الآخر عدم جنسية الأوّل، على ما صرّح بعيد ما نقلنا عنه بهذه العبارة: «و اذا شئت أن يظهر لك الفرق بين الأمرين وأنّ أحدهما معني الجوهر و الآخر ليس كذلك، فتأمّل شخصاً ما كزيد اذا غاب عنك أو نوعاً من الجواهر مع امكان انصرافه من العالم - لو كان عندك انصرافه من العالم^٢ ممكناً - أو نوعاً من الجواهر ممّا يشكّ في وجوده فإنّك تعلم أنّه ماهية اذا كانت موجودة لا في موضوع، و تعلم أنّ هذا المعنى هو المقوّم الأوّل لحقيقته، كما تعلم أنّه جوهر و لا تعلم أنّه هل موجود في الأعيان بالفعل لا في موضوع، بل ربّما كان عندك معدوماً فإنّ الوجود بالفعل في الأعيان لا في موضوع ليس مقوّمًا لماهية زيد و لا لشيء من الجواهر، بل هو أمر ملحق لحق الوجود الذي هو لاحق لماهية الأشياء كما علمت، فليس هذا جنساً»، انتهى. و هو صريح في الفرق بين حقيقة الجوهر و رسمه.

و أيضاً ذكرما توهمه هذا الاشراقي في الاشارات، و الجواب عنه بما قرّرنا بقوله: «وهم و تنبيه و ربّما ظنّ» الى آخره؛ و بما أتيناك من الفرق فلا يصعب عليك فهمه على ما ظنّه، فلو كان فيه صعوبة فليس أصعب ممّا ذكره في أمر الجوهر بقوله: «اذ الجوهر عندنا ليس الّا كمال» الى آخره، اذ من البين أنّ كون حقيقته هو هذا أصعب من أن يخفى، و حكاية الاصطلاح لا يجديده مع اشتراكها.

و الحاصل: أنّ ما هو بصدد طلبه من اثبات أمر آخر غير الموجود من حيث هو موجود، تدارك الرئيس اثباته، بل صرّح بمغائرتة و بينه على وجه لا نزاع فيه.

ثمّ انّ ما ذكره /MA33/ هذا الكامل الاشراقي بقوله: «ثمّ اذا كانت أمر آخر موجوداً في الجسم فلها وجود لا في موضوع»، الى قوله «فيتسلسل»، كلام مغالطي لا برهاني، بل

سفسطة لا فلسفة؛ لأن الجوهر حقيقته لما كان جنساً عالياً - يكون نظراً الى ما تحته من الأجناس والأنواع حقيقة مأخوذة بلا شرط شيء نظراً الى ما هو من قبيل ما أخذ بشرط شيء - فتكون نسبته اليها نسبة الجسم مثلاً الى الأجسام، ونسبة الحيوان الى الفرس و الانسان؛ وكما^١ أنه لا يلزم أن تكون للجسمية جسمية أخرى زائدة عليه، وللحيوان حيوانية وللانسان انسانية أخرى اذا صدق على أفراده شخصية، فكذلك لا يلزم من صدق الجوهر على أفراده زيادة الجوهرية على ذاته /PA37/ نيلزم انتسلل.

و بعبارة أخرى: أنه كما لا يلزم أن يكون الحيوان في الانسان يتّصف بالحيوانية على أن تكون حيوانية أخرى هذه الحيوانية، بل عيناها؛ فكذلك^٢ يقال في الجوهر والجوهرية للجسم وكون هذه الحقيقة المعتبرة لهذا^٣ الرسم موصوفة بمثل هذا الرسم الذي يكون حقيقته لا يلزم اتّصاف الجوهرية بالجوهرية، أي بحقيقته الجوهرية، وهذا المفهوم من قبيل العرضي وليس جوهرًا، كما أن من اتّصاف الانسان بمؤدّي الرسوم واللوازم والأعراض لا يلزم التسلسل، وهذه المفهومات العرضية التي تتّصف الانسان بها ليست حقيقة الانسان، بل ذات الانسان كافية في انتزاع الانسانية عنه^٤.

وبالجملة: أن مصداق حمل مبدئي الذاتيات والذوات هو الذاتيات والذوات أنفسها من دون حيثية تقييدية وتعليلية. كنسبة الوجود الانتزاعي الاثباتي الى الوجود الحقيقي القائم بذاته.

[١٢/٤٥] قال: كشط السترة. *

أقول: في النهاية: «في حديث الاستسقاء فكشط السحاب، أي تقطع وتفترق، والكشط والقشط^٥ واحد^٦، سواء في الرفع والازالة والقلع وانكشف^٧».

١ - س: فكش.

٢ - ش: وكذلك.

٣ - ش: يهد.

٤ - س: عنه.

٥ - س: القشط.

٦ - نص واحد لم يكن في صدر.

[٢٣/٤٥] قال: فتكون دلالته.

أفيد: ضمير «دلالته» عائد الى العرض.

[١/٤٥] قال: ولقد أحسن.

أفيد: من الاحسان بمعنى العلم.

[٥/٤٨] قال: بحسب نفسها المرسلة ...

أقول: حاصل كلامه - قدس سره - أن للطبيعة الكلية وجودين^٨، خلطي اتحادي - في الأعيان - و انخيازي في الأذهان، فعلى الأول متّحدة مع الشخص محفوفة بالشخص و مخلوطة به، و ما وقع من أرباب هذه الصناعة من أن الشيء ما لم يتشخص لم يوجد ما يشمل هذا، فلا يلزم من ذلك نفي الكلي الطبيعي في الأعيان بهذا المسلك، على ما ظنّه الشريف المحقق في حواشيه على المحاكمات توهماً منه أنه لو وجد في الخارج لكان شخصاً، و لم يعلم أنه لو صحّ هذا يلزم أن لا يكون في الذهن أيضاً. و الجواب ما علمته، ولكن بقي أن ما حكه به الأستاذ من وجوده الاتحادي مع أفرادهِ في الأعيان - كما عليه الشيخ في الهيات الشفاء في فصل اختصاص مذاهب القدماء الأقدمين^٩ - ينافي ما وقع عن الشيخ في أوائل النمط الرابع من الاشارات، و كذلك ما وقع عنه في أوائل منطق كتابه الشفاء في فصل في الطبيعي و العقلي و المنطقي /MB33/ من قوله في بحث الجنس الطبيعي بهذه العبارة /PB37/ : «لم يحصل لهذه المعاني الوجود الذي في الكثرة و لا يتّحد فيها بوجه من الوجوه؛ اذ ليس في خارج الأعيان شيء واحد عام، بل تفريق فقط، ثمّ يحصل مرّةً أخرى بعد الحصول في الكثرة معقولة عندنا». ثمّ ذكر: «و أعلم أن ما قلناه في الجنس هو مثالك في النوع و الفصل و

٨ - ب: وجود.

٧ - انظر: بداية لاير الاثير، ج ٤، ص ١٧.

٩ - ب: أقدمين.

الخاص والعرض العام»، انتهى.

ومن اظهر أنه لا يجمع القول بالاتحاد؛ لأن قوله: «لا يتحد» كيف يجمع «يتحد»؟ ثم أقول في وجه التوفيق بنظر التدقيق بينهما أن المنفي هو وجوده من حيث كونه معروضاً للكلّي المنطقي على ما قال: «اذنيس في خارج الأعيان شيء واحد عام بل تفريق فقط». والحاصل: أن الكلّي الطبيعي باعتبار كونه معروضاً للكلّي المنطقي لا يتحد في الكثرة بوجه من الوجود لعدم وجوده في الخارج على صفة العموم والكلية، والقرينة عليه ما وقع عنه بقوله: «ثم يحصل لهذه المعاني الوجود الذي في الكثرة»، وذلك حيث ان المراد من هذه المعاني هو الكليات الطبيعية من الجنس والتنوع والعرض العام والخاصة، ومن الوجود الذي يحصل لها في الكثرة، ومن الوجود الذي يحصل لها في الكثرة هو نحو وجودها العمومي الاطلاقى، أى كونه معروضاً للكلّي المنطقي الذي يناسب العقل دون الخيال، كما أن الكثرة بالعكس.

[٥/٥٠] قال: أما أن تنسلخ ...

أفيد: وبالجملّة: من التقضي بالضرورة العقلية أن الحقيقة أيّة حقيقة كانت يمتنع أن يكون شيء من أفرادها الخارجية وأفرادها الذهنية على ملابسة ما ينافي تلك الحقيقة و يقابلها و يصادمها، فلو كان الوجود الذهني مصادماً للإنسانية مثلاً كان يمتنع أن يوجد الانسان في الذهن و يكون له فرد ذهني، فاذا كان المتأصل بالوجود العيني - بالنسبة الى حقيقة بمنزلة الإنسانية بالنسبة الى حقيقة الانسان مثلاً - كان يمتنع أن يكون لها فرد ذهني موجود بالوجود الظلي المقابل للوجود المتأصل العيني بصریح الضرورة الفطرية، فلا تكون من الجاهلين^١.

أقول: من التنبيه على ذلك أنه لو حصل ما حقيقته نفس الوجود المتأصل و تأكده

في ذهن لزم أن يعقل كل شيء كما عقله، قال اللوكري في بيان الحق: «أن ذوات المجردات مفارقة فلاتصير نفسها صورةً لنفس انسان، ولو صارت لكانت النفس قد حصل فيها صورة الكلّ وعملت كل شيء بالفعل.» وهذا على محاذاة ما ذكره الشيخ في الهيات الشفاء من استحالة اتّحاد العلم والمعلوم كما ظنّه فرفور يوس.

و الحاصل: أنّه على تقدير حصوله بوجوده المتأصل العيني في ذهن /PA38/ ما لزم عدم حصوله فيه و الاّ لكان عالماً مثل علمه، ولو كان بوجوده الظليّ يلزم انقلابه عن حقيقته التي هي الوجود المتأصل ولو كان وجوداً متأصلاً وظلياً يلزم اجتماع المتصادمين المتنافيين؛ و من أعجوبة العجائب أن بعض الأعلام قد استدللّ بما ذكره اللوكري على أن العلم بالأشياء بصورها وأشباحها لا بماهياتها^١، و الاّ لزم من تعقل المفارقات كالعقول علم الذهن بجميع ما علمته، ولم يعلم أن العلوم من لوازم وجوداتها /MA34/ العينية لا ماهياتها بما هي هي.

[١١/٥٠] قال: في الأعيان.

أقول: لا خفاء في أن ما أفاده - طاب ثراه - برهان قطعي على امتناع تصوّر كنهه تعالى؛ لأنّه يلزم^٢ من تصوّره كذلك أن يكون ذا ماهية كليّة، لها فردان عيني و ذهني، فيكون من أولات الماهية، فيلزم أن يكون ممكناً لا واجباً؛ هذا خلف. وأنّ بعض الأجلّاء لني غفلة عن هذا، ظنّاً منه أنّه لا دليل على استحالة تصوّره تعالى بالكنه، بل الدليل عليه الاجماع، و ليس ذلك الاّ بعض الظنّ^٣.

[٧/٥١] قال: في متن الخارج.

أقول: توضيحه: أن البرهان يحكم بلسان عقله الصريح بتقدّم الوجود المتأصل

٢ - ب: لا يلزم.

١ - لا ماهياتها.

٣ - اقتباس من كريمة الحجرات، ١٢: «أنّ بعض الظنّ اثم».

الذي يكون هو عين حقيقته على معلولاته، ولما استحال كون ذلك في الأوهام تعيّن أن تكون تلك المرتبة العقلية هو^١ الهوية العينية في الأعيان، فيلزم انفكاك معلولاته عن وجوده الأصيل تعالى في الأعيان، حيث إنّ لنفس^٢ الأمر طرفين: أحدهما: الذهن، و ثانيهما: العين، ولما استحال الأوّل تعيّن الآخر، فليتدبر!

[١١/٥١] قال: مستنهماً

أقول: استنام فلان الى فلان اطمئنّ اليه، مجمل اللغة.^٣

[٢٣/٥١] قال: عارضاً من عوارض الماهية.

أقول: يشير به الى زيادة الوجود على الممكنات، حيث أنّها ليست مطابقة صدقه عليها، ومغائر^٤ حمله بذواتها، وذلك بخلاف ما عليه نسبة الوجود المطلق الى ذاته تعالى، حيث أنّ مصداق حمله عليه ذاته بذاته، فلا يكون زائداً على ذاته. وبالجملة: أنّ مصداق حمله عليه ذاته بذاته من دون حيثيّةٍ ما تقييدية و تعليلية، بخلاف أمر صدقه على الممكنات، حيث أنّ ذلك بما لها من الاستناد الى الجاعل الحق.

[٨/٥٢] قال: في المدخل.

أقول: باب من المنطق قبل ايساغوجي.

[١٠/٥٢] قال: من حيث هي.

أقول: أراد بذلك التعليل لا التقييد، ولا ينافي كونها من حيث هي، يدلّ على ذلك ما ذكره الشيخ في منطق الشفاء بقوله بهذه العبارة من حيث يتصوّر /PB38/ أو يعقل: «ثمّ

٢ - ش: النفس.

١ - كذا.

٤ - ب: معيار.

٣ - مجمل اللغة، ص ٦٨١: - اليه.

انّ كون هذه الحيشية تعليلية لا ينافي أن تكون الماهية من حيث هي معروضةً له، وذلك بخلاف ما اذا كانت الحيشية هي الحيشية التقييدية،» ونظيره ما قيل: «انّ النار من حيث أنّها نار مسخّنة للماء.»

فقد بان أنّه لا يلزم من كون معروض الكلّية هو الماهية من حيث هي أن تكون الهويات الشخصية كليّات، لصدق الماهية من حيث هي عليها، والكلّي صادق على الماهية من حيث هي، والصادق على الصادق على الشيء. صادق على ذلك الشيء وجه عدم اللزوم أنّ مصداق الكلّي ومعروضه وان كان هو الماهية من حيث هي لكن بشرط التصرّو لا مطلقاً.

فاندفع ما توهمه الشريف المحقّق من أنّ معروض الكلّية ليس هو الماهية من حيث هي، وهماً منه أنّه يلزم ذلك ولم يعلم ذلك الاشتراط والتصرّو وهو الوجود الذهني. وبالجملة: أنّ الماهية من حيث هي بشرط وجودها الذهني معروضة للكلّية لا مطلقاً، ولما كانت تلك الحيشية لتعليلية^١ لا تقييدية فلا ينافي كونها من حيث هي كذلك، فتدبر!

[١١/٥٢] قال: وجودها ذلك^٢.

أقول: مفعول مطلق للوجود، أي ذلك النحو من الوجود.

[٣/٥٣] قال: وفي المقلّدين

أقول: انّ الأستاذ المصنّف^٣ - قدّس سرّه - قد بالغ /MB34/ في التشنيع على السيّد

١ - م: التعليلية.

٢ - انّ هذه التعليقة متأخّرة عن التعليقة التالية في نسخة «م» و «ب».

٣ - ب: المحقّق.

السند، بناءً على أنه حكم بتأخر الفعلية عن الوجود على الإطلاق، متمسكاً بما عليه خاتم المحصلين في ذينك الكتابين، ولم يعلم أنه إنما حكم بتأخرها عنه عن الوجود الخارجي بحسب انتزاعها وإخراجها، ولا ينافي ذلك تقدّمها عليه بحقيقتها الامتيازية على ما أوضحناه في الحاشية الطويلة التي استقصينا [ها] حق الاستقصاء واستوفينا [ها] حق الاستيفاء.

ثم إن ما عليه خاتم المحصلين في ذينك الكتابين من^١ ذلك التأخر على تباع ما عليه الرئيس في النمط الرابع من الاشارات، حيث حكم هنالك بإخراج ما ليس بمحسوس عن المحسوس بقوله: «لأنك ومن يستحق أن يخاطب، تعلمان أن هذه المحسوسات قد يقع عليها اسم واحد لا على الاشتراك الصرف، بل بحسب معني واحد، مثل اسم الانسان، فأنكما لا تشكّان في أن وقوعه على زيد وعمرو بمعنى واحد موجود، فذلك المعنى لا يخلو أما أن يكون بحيث يناله الحسّ، أو لا يكون، فان كان بعيداً من أن يناله الحسّ فقد أخرج التفتيش من المحسوسات ما ليس بمحسوس، وهذا أعجب»، الى آخر ما ذكره.

ومن ههنا ظهر أن تأخر الشيئية عن الوجود الخارجي - بما قرّرنا [ه] - لا نزاع فيه، فكيف يستتب^٢ أن يذهب الى تأخر الشيئية عن الوجود، ويسنده الى خاتم المحصلين في ذينك الكتابين، وبما قرّرنا الأمر فقد ظهر الأمر غاية الظهور، كالنور في شاهر^٣ الطور.

[٥/٥٣] قال: الى خاتم المحققين

أفيد: خاتم المحققين قد أعلن نقيض^٤ ما أسنده اليه في مواضع من تصانيفه، قال في نقد المحصل PA39/ ناقداً لكلام المصنّف، قوله: «كون الماهية متقرّرة قبل وجودها بناءً على أن الماهية متقرّرة حال عدمها، فيه نظر؛ لأن الماهية متقرّرة قبل وجودها وقبل عدمها

١ - م: عن.

٢ - يستتب: يستبين، يتبين.

٣ - شاهر: مرتفع.

٤ - م: بنقيض.

قبلية بالذات، ولا يلزم منه أن يكون تقرّرها حالَ عدمها إلا إذا كانت القبلية بالزمان.

ثم أقول ان أشكل الأمر عليك و اعتاص، حيث وقع عن خاتم المحصلين في شرح الاشارات ما ينافي مقالته في هذا الكتاب، حيث حكم بتأخر الشيئية عن الوجود في ذلك الشرح و بتقدّمها عليه في نقده فكيف التوفيق؟

قلت: انّ للشيئية - أى الماهية المتقرّرة - حالتين، امتيازية و انتزاعية، و ما في نقده ينظر الى الأولى و ما^١ في شرحه الى الثانية.

و تحقيقه: أنّ الماهية لما كانت منتزعةً من^٢ الهويات الموجودة في الخارج تكون متأخرةً عن وجودها الخارجي منتزعةً عنها انتزاعاً، فلا ينافي أن تكون الماهية نفسها في النفس علّةً متقدّمةً على وجودها الخارجي، بل على الوجود المطلق تقدّماً بالماهية، فالماهية بحسب الخارج لما كانت متّحدةً موجودةً مع أفرادها وجوداً خلطياً اتّحادياً فالعقل ينتزع منها الماهية المشتركة بيها، فتكون متأخرةً عن الوجود الخارجي بهذا الاعتبار، و بحسب الذهن لما كانت متميّزةً بوجودها الامتيازي الذي بحسبه يمكن أن يقال على الكثرة، فيتقدّم على الوجود تقدّماً بالماهية، فلها حالتان حالة في النفس و حالة في العين، فهي /MA35/ بالاعتبار الأوّل مقدّمة على وجودها الخارجى، و بالاعتبار الثانى متأخرة منتزعة عنها بحسب وجودها الخارجى، فالشيئية في العقل علّة لوجودها في الخارج و في العين متأخرة^٣ عنه.

و الذي يرشدك اليه ما حقّقه في أواخر شرح كلام الشيخ في قوله «إشارة الى أصناف القول» في منطق الاشارات بعد اعتبار الاعتبارات الثلاثة في الكلّي بشرط^٤ لاشيء و لا بشرط شيء و بشرط شيء بهذه العبارة: «والحيوان الثانى ليس بجزء، لأنّ الجزء لا يحمل على الكلّ، بل هو جزء من حدّه، و لا يوجد من حيث هو كذلك إلا في العقل و يتقدّمه في

٢ - م: عن.

٤ - يمكن أن يقرأ في ب: شرط.

١ - ب: ما.

٣ - م: - منتزعة عنها ... متأخرة.

العقل بالطبع، لكنّه في الخارج يتأخّر عنه؛ لأنّ الانسان ما لم يوجد لم يعقل له شيء يعمّه و غيره»، انتهى. وهو صريح في أنّ الكلّي الطبيعي له حالتان في الذهن و الخارج، و تقدّمها على الوجود الخارجي بالماهية على الأوّل و تأخّرها عنه على الثاني.

و بما قرّرنا [هـ] قد لاح سرّ ما عليه خاتم المحصّلين في التجريد من أنّ الغاية علّة لشيئيتها^١، أي ماهيتها في النفس، لوجودها في الخارج /PB39/ بقوله: «و الغاية علّة لماهيتها لعلّة العلة الفاعلية، و معلولة لها في نحو^٢ وجودها»^٣؛ يعني أنّ الغاية بشيئيتها كذلك في الفاعل تكون علّة لصيرورة تلك الماهية موجودةً على ما نبّه بقوله: «و معلولة» الى آخره. فماهية الغاية تكون علّة لعلّة وجودها لكن لا مطلقاً، بل على بعض الوجوه، فلا يلزم الدور، و كلّ ذلك على محاذاة ما في الشفاء.

فقد انصرح أنّ ما في شرحه للاشارات من أنّ شيئية الأشياء متأخّرة عن وجوداتها لا تنافي تقدّمها عليها باعتبار العقل، فلا دور؛ لأنّ كلّ ذلك إنّما يوجب ذلك لو كان تقدّم العلة على معلولها تقدماً خارجياً أو زمانياً، و عنده ليس كذلك حيث أنّه حكم بأنّ^٤ هذا النوع من التقدّم تقدّم ذاتي مرجعه الى التقدّم بالماهية الذي يعبر عنه تارة بالأحقية. و هذا النوع من التقدّم لا ينافي المساوقة و لا تأخّرها عن الوجود، كما ظنّه هذا المحقّق و ادّعاء، اذ هو نفسه، كما صرّح بأنّ الماهية متأخّرة عن الوجود في الخارج كذلك فقد صرّح بأنّها متقدّمة عليها في الذهن، فلا يكون التأخّر الذي اعترف هو به منافياً لتقدّم ادّعاء هيئتها. و لكن بقي عليه أنّه ممّا لا يصفو عن كدر ما قاله في منطق الاشارات من تقدّمها عليه بالطبع، بل الحقّ تقدّمها عليه بالماهية كما قاله في نقده على محاذات ما عليه أستاذ^٥ المعلم - قدّس سرّه - فيرجع الى كون الشيئية - أي الماهية - في الذهن علّة لوجودها في العين كما

١ - م: بشيئيتها.

٢ - في المصدر: معلولة في وجوبها للمعلول.

٣ - التجريد، صص ١٣٧ - ١٣٨.

٤ - م: بأنّه.

٥ - كذا.

يظهر من تجريده في بحث كون الشيئية علّة^١ لوجودها في العين.

و من الشارحين لكلامه مَن توهم أن مراده من كون الغاية علّة بماهيتها أن صورتها الذهنية علّة لوجودها الخارجى، وهذا إنما يصحّ لو صحّ أن يعلّل هذا الفعل بها، و يقال تحرّك هذا الشيء لأن يحصل له تصوّر هذا الشيء قبل حركته و ليس فليس.

قال الشيخ في الهيات الشفاء: «انّ كلّ علّة فإنّها من حيث أنّها تلك العلّة لها حقيقة و شيئية، فالعلّة الغائية [هي] في /MB35/ شيئيتها سبب، لأن يكون^٢ سائر العلل عللاً موجودةً بالفعل، و في وجودها مسببةً لوجود سائر العلل بالفعل، فكانت^٣ الشيئية من العلّة الغائية علّة لوجود سائر العلل بالفعل، فكانت الشيئية من العلّة الغائية علّة لوجودها، معلولةً شيئيتها؛ لكن شيئيتها لا تكون علّة ما لم تحصل متصورةً في النفس و^٤ ما يجرى مجريها»^٥.

و من تضاعيف البيان قد بان أن السيّد الشهير بالتحقيق لفي غفلة عريضة عن هذا في تعاليقه على المختصر العضدي من عدم جواز كون غاية الفعل متّحدةً معه، ظناً منه أنّ العلّة الغائية للشيء متقدّمة لوجودها الذهني عليه. فاتقن هذا فأنّه أجدى من تفاريق العصا!

[٧/٥٣] قال: /PA40/ لخصوصية أحد الوجودين.

أقول: فتكون خصوصية أحد الوجودين متقدّمة^٦ على الجوهرية و العرضية، فيتقدّم الوجود عنده على الفعلية.

ثمّ لا يخفى أنّ ما عليه هذا الفاضل من أنّ مناط الجوهرية خصوصية الوجود

٢ - ب، م، ش: لا تكون.

١ - م: علّة.

٣ - في المصدر: فكانّ الشيئية من العلّة الغائية علّة علة وجودها و كأنّ وجودها معلول معلول شيئيتها لكن ...

٤ - في المصور: أو.

٥ - الشفاء، الالهيات، المقالة ٦، الفصل ٥، ص ٢٩٢، ط مصر.

٦ - ش: متقدّماً.

الخارجي بخلاف أمر العرض؛ لأنّ خصوصية الوجود الذهني والعيني لاغية فيه؛ بل المعتبر فيه مطلق الوجود، فلذا ذهب الى أنّ العلم من مقولة الكيف حقيقة وهو^١ من الأعراض. نعم أنّ خصوصية الوجود الخارجي عند الفاضل الدواني في الجوهرية والعرضية، و قد تصدّينا سالفاً لتفصيل هذا المرام، فارجع اليه!

[٧/٥٣] قال: و غلواء

أفيد: الغلواء سرعة الشباب، وأوله. مجمل [اللغة]^٢.

[٤/٥٤] قال: في تحقيق^٣ وجوده.

أفيد: قال خاتم المحقّقين البرعة^٤ في الشرح: «الذاتي يلحق الشيء الذي هو ذاتي له^٥ قبل ذاته، فأنّه من^٦ علل ماهيته أو نفس ماهيته، والعرضي اللازم يلحقه بعد ذاته، فانه من معلولاته و علل الماهية هي غير علل^٧ الوجود، وقد أشار الشيخ في هذا الفصل الى الفرق بينهما، فقال: ولست أعني بالمقوّم المحمول الذي يفتقر اليه الموضوع^٨ في [تحقّق] وجوده، بل المحمول الذي^٩ يفتقر الموضوع اليه في ماهيته»، انتهى قوله.

[١٣/٥٦] قال: حاجة الجزء

أقول: أشار به الى المركّب من الواجب والممكن أو الممتنع، والممكن حيث أنّه

١ - ش: هي.

٢ - مجمل اللغة، ص ٥٣٤.

٣ - م: تحقّق.

٤ - ش: خاتم برعة المحقّقين.

٥ - ش: له.

٦ - ش: + معلولاته، و علل المادية هي غير.

و لكنّ العبارة في شرح الاشارات ج ١/ ٤١، هي: «انّ الذاتي يلحق الشيء الذي هو ذاتي له قبل ذاته، فأنّه من علل ماهيته أو نفس ماهيته، والعرضي اللازم يلحقه بعد ذاته، فأنّه من معلولاته، و علل الماهية غير علل الوجود و قد أشار....»

٧ - م: ماهيته أو ... علل.

٩ - م: الذي.

٨ - في المصدر: الموضوع اليه.

يفتقر الى العلة الصدورية بافتقار جزئه الممكن لا الآخر.

ثم ان الواجب تعالى على الأول جزء تأليني للمركب و علة صدورية له من جهة جزئه الآخر، و هو خارج عنه نظراً الى جزئه التآليني الآخر الذي هو الممكن؛ فبالحقيقة يكون خارجاً عن الجزء الآخر لا مطلقاً.

[١٧/٥٦] قال: من السبيلين.

أقول: أي الصدورية و التأليفية نظراً الى المركب تألفاً و صدوراً، و ذلك على أن يكون مبدأً تألفياً للمركب بلا واسطة، و مبدأً صدورياً له^١ بواسطة اصداره لجزئه الآخر و ايجاده له، على أن يكون من شرائط تأثير الفاعلة كالمادة بالنظر الى المركب الصناعي كالسيرير المركب منها و من الهياة التأليفية القائمة بها حيث انها علة تألفية له^٢ و صدورية نظراً الى كونها مقومةً للماهية القائمة بها.

و أمّا الأمر في المركب الحقيقي فعلى العكس، حيث ان الصورة الجزئية^٣ علة تألفية للمركب بلا واسطة، و علة صدورية له من تلقاء صدور المادة منها، لكونها شريكة العلة الجاعلة /MA36/ في ايجادها المادة التي هي علة تألفية له^٤.

[١٦/٥٧] قال: بالنظر الى ذاته جميع أنحاء الوجود.

أقول: ألا ترى^٥ أن الجوهر يمتنع^٦ اتّصافه بالوجود الواجبي أو بالوجود^٧ في الموضوع و ان جاز اتّصافه بمطلق الوجود، و أن العرض يمتنع اتّصافه بالوجود لا في موضوع؛ /PB40/ و كذا الزمان فإنه يمتنع اتّصافه بالوجود القارّ و لا يمتنع اتّصافه بالوجود

١ - م: - له.

٢ - ب: الجرمية.

٣ - م: الا يرى.

٤ - م: أو بالوجود.

٥ - م: - له.

٦ - م، ب: - له.

٧ - م: ممتنع.

المطلق أو الغير القارّ، ولا يلزم من ذلك صيرورة الممكن ممتنعاً لذاته، وأمّا الممتنع فيجب اتّصافه بالعدم المطلق لا جميع أنحاء العدم كعدمه الطاري أو السابق، والآ يلزم اتّصافه بالوجود ليصحّ سبق العدم عليه أو لحوقه له^١. وأمّا الواجب فيمتنع أن يتّصف بالوجود الممكني ولا يلزم من ذلك صيرورة الواجب ممتنعاً ولا الممتنع ممكناً ولا الممكن ممتنعاً؛ فتدبرّ فيه!

[١٢/٥٨] قال: مع وجودها ...

أقول: تفصيله: أن لرفع عدم المجموع - عند وجود الأجزاء بالأسر بما هو مقيّد به من حيث هو مقيّد - فردين: وجوده عند وجودها وعدمه عند عدمها، حيث يصدق عليها أنه رفع لعدم المجموع عند وجودها، وجوب هذا بالذات لا يستدعي وجوب فرديهما جميعاً، بل أنّما يستدعي وجوب أحدهما وهو انتفاؤه عند انتفائها لا وجوده عند وجودها، وإن صدق عليه أنه رفع عدم وجوده عند وجودها.

ونظير ذلك بوجهٍ ما أن امتناع عدم الطاري للزمان لا يستدعي وجوبه؛ لأنّ نقيض العدم الطاري للزمان رفع العدم الطاري، وله فردان: أحدهما وجوده الأبدي، والآخر عدمه المستمرّ الذي لا يصحبه وجوده، لأنّه يصدق على كليهما أنه رفع للعدم الطاري و انتفائه، وجوب الطبيعة المرسلّة لا يستدعي وجوب فردٍ ما بخصوصه، لجواز مكانه أو امتناعه، فكون وجوب رفع عدم وجود المجموع بالذات لا يستدعي وجوب وجود المجموع بالذات عند وجود الأجزاء بالأسر.

ثمّ نقول: الحقّ أن العدم الطاري للزمان^٢ أنّما يمتنع بالغير لاستدعائه على تقدير وقوعه وجود الزمان، فيلزم من عدم وجوده فهو ممتنع بالغير، فيستدعي وجوب نقيضه الذي هو رفعه بالغير، لا لأنّ اللازم منه وجوب عدمه المستمرّ بالذات أو وجوده كذلك، وليس

الأمر كذلك، لما علمت أن وجوب الطبيعة المرسلّة بالذات^١ لا ينافي امكانَ فرديّه بخصوصهما^٢، كما نبّه عليه الأستاذ.

[١٨/٥٨] قال: لامتناع ما يجوز بالنظر الى ذاته ...

أقول: من جواز عدم المجموع بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن وجود الأجزاء بالأسر، فيمتنع هذا العدم بالعلّة الجاعلة ايّاه، وذلك لا ينافي امتناعه عند وجود الأجزاء.

[٩/٥٩] قال: علّة تامّة لتمام تحصيله ...

أقول: أنّما يشير بذلك الى أنّ الحدّ الكاسب يفيد تمام حقيقة محدوده^٣، وذلك على محاذاة ما ذكره الشيخ /PA41/ في آخر فصلٍ في تعريف مناسبة الحدّ والمحدود بهذه العبارة: «بل نقول: إنّ الحدّ بالحقيقة يفيد معني طبيعة واحدة، مثلاً أنّك اذا قلت: الحيوان الناطق، يحصل من ذلك معني شيء واحد هو بعينه الحيوان الذي ذلك الحيوان بعينه الناطق»، الى آخره. بما حاصله: أنّ الحدّ حدّان^٤: /MB36/ كاسب ومتّحد مع المحدود؛ الأوّل: يفيد بيان حقيقة المحدود غير متّحد معه، وله جزء لا للمحدود. و^٥ الثاني: يتّحد مع المحدود ولا جزء له، وتفصيله في شرحنا على الهيات الشفاء.

[١١/٥٩] قال: كما يتوهم ...

أقول: حيث توهم أنّ المركّبات من الموادّ والصور يجري فيها الاجتماع والتأليف، من حيث إنّ بين أجزائها اعتلاقاً وائتلافاً وارتباطاً، فبحسبه يحصل المجموع، وذلك

٢ - م: بخصوصها.

٤ - م: + لو.

١ - م: بالذات.

٣ - م: محدودة.

٥ - م: - و.

بخلاف ما ليست أجزاءه إلا الواحدات كالعدد، فإنّه لا ائتلافَ بينهما، فيكون أجزاءه أجزاء بالأسر من دون مجموع الأجزاء. وهذا التوهّم فاسد جدّاً؛ لأنّ هنالك ما هو بمنزلة الجزء الصوري على ما سينبّه عليه الأستاذ المصنّف^١ - قدّس سرّه - من ذي قبل على وفاق ما عليه شريكاه في التعليم والرياسة.

ذكر أرسطاطاليس^٢: «أنّ في العدد أمراً زائداً على الوحدات و هو بمنزلة الصورة له^٣». والرئيس في الأوسط الجرجاني: «أنّ كلّ عدد عبارة عن^٤ الوحدات التي هي مبلغها بشرط انتفاء وحدة أخرى»، انتهى. وقد أشار إليهما الأستاذ المصنّف فيما بعد بقوله «فقط» على ما سنقرئك فلا تنسى^٥.

ومن الظاهر من مسيرهم، أن ليس العدد مركّباً من الأعداد ولا من مجرّد الوحدات، بل الوحدات بشرط انتفاء وحدة أخرى، فيحصل بحسبه مجموع الأجزاء، كما في المركّبات من الموادّ والصور، فليتدبّر.

قال المعلم الأوّل كما اشتهر عنه أنّه كتب الى بعض تلامذته: «لا تحسبنّ العشرة مركّبةً من أربعة وستّة، بل هي من جميع الوحدات التي هي مبلغها»، انتهى. وهو أيضاً مبنيّ على أنّ في العدد أمراً زائداً على الوحدات، وذلك الزائد هو بمنزلة الجزء الصوري.

و من هيئنا ظهر بطلان ما عليه بعض المنتطعين^٦ من الأجلّاء^٧ في أنموذجه في تمهيد ما أراد تحقيقه هنالك بقوله: «ولا شكّ أنّه اذا وجد معروض الثلاثة وجد معروض الاثنين فإنّه اذا وجد زيد وعمرو وبكر فلا بدّ أن يوجد زيد وعمرو، ثمّ زيد وعمرو ليس خارجاً عن زيد وعمرو وبكر ولا عينه، فيكون داخلاً فيه لا محالة»، انتهى.

وهذا كما ترى اذا^٨ أراد بمعروض^٩ العدد ما يكون العدد عارضاً له بالفعل، فالأمور

١ - ب: المحقّق.

٢ - ب: ارسطاليس.

٣ - م: - له.

٤ - ب: من.

٥ - اقتباس من كريمة الأعلى، ٦.

٦ - المنتطع: المنتعق.

٧ - هو الملا جلال الدين الدواني.

٨ - ب: ان.

٩ - ب: المعروض من.

الموجودة هنا ليست كذلك؛ إذ العدد على ما تحققت هو المركّب من الوحدات التي لا يكون معها أمر آخر وهو وحدة أخرى، /PB41/ ومن البين أنّ هذا العارض أنّما يعرض لموجود بهذه المثابة والجزء المذكور ليس بهذه المثابة، فلا يكون معروضاً للعدد بالفعل. وكذا إن أراد بمعرض العدد ما يمكن أن يعرض له؛ إذ الجزء المذكور لا يمكن أن يعرض له.

ولو سلّم امكان عروضه له^١، فلانسلم أنّه موصوف بالزيادة والنقصان، ألا ترى أنّ الهيولى حين تعرض لها صورة واحدة يمكن أن تعرض لها صورتان ولا تتّصف بكثرة ولا بخواصّها! على أنّ ما ذكره بقوله: «وليس خارجاً عن زيد وعمرو وبكر» فيه نظر ظاهر، ضرورة أنّهما من جهة كونهما معروضين للثنتين ليسا داخلين فيه، إذ قد^٢ اعتبر فيه ما ليس بمعتبر في الجملة المذكورة.

و بالجملة: كما أنّ الأثنية^٣ ليست جزءاً /MA37/ للثلاثة، فكذلك معروضهما ليس جزءاً للمعروض الثلاثة، لا اعتبار أمر زائد فيه حتّى يصلح لذلك، فقد انصرح أنّ زيداً وعمرواً بما هما^٤ معروضان للأثنية قد اعتبر فيهما أمر زائد وهو أن لا يكونا مع ثالث وهو بكر مثلاً، فهذا الاعتبار يكونان خارجين عن معروض الثلاثة، وإن كانا داخلين في ذلك بما هما، كما لا يخفى.

[١٢/٥٩] قال: ولا يستشعر أنّ الأجزاء المادّية ...

أقول: لا خفاء في أنّ المشبّه به في تشبيه الأجزاء بالأسر فيما له جزء صوري هو الوحدات في العدد، لكونها في باب هذا التشبيه أقوى وفي تشبيه المجموع فبالعكس، لأنّ في العدد ليس جزءاً صورياً بل ما هو بمنزلته.

٢ - م: - قد.

٤ - م: هو.

١ - م: - له.

٣ - ب، م: الثنوة.

والمصنّف الأستاذ - قدّس سرّه - قد راعى الأوّل حيث شبّه ما فيه جزء صوري بما فيه جزء مادّي لا غير، بحسب الاعتبار الأوّل، وإن كان في تشبيه المجموع بالمجموع الأمر بالعكس، ولم يتصدّد لذكره لظهور أمره من الأوّل.

[١٤/٥٩] قال: فقط من دون جزء ...

أقول: يشير بذلك الى أنّ للاثنتين مثلاً اعتبارين:

أحدهما: كونهما مركّباً من الوجدتين فقط؛ أى عدد لا يكون له جزء سوى وحدة وحدة، وهو بهذا الاعتبار نوع حقيقي ليس جزء الشيء من أنواعه.

و ثانيهما: كونه مركّباً من الوجدتين - سواء كان معه وحدة أخرى أو لا - وهو بهذا الاعتبار معني جنسي جاز أن يصير جزءاً لنوع آخر، والاثنتان الذي هو جزء الثلاثة - مثلاً - هو هذا الاثنان المركّب من الوجدتين لا المركّب من الوجدتين فقط.

نظير ذلك: أنّ الكمّ اذا أخذ من حيث أنّه ينقسم في جهة واحدة فقط كان نوعاً من الكمّ هو الخطّ وإن أخذ أعمّ من ذلك. ويقال مثلاً: الكمّ PA42/ المنقسم في الجهة الواحدة - سواء كان له خطّ من الانقسام في جهة أخرى أو جهتين أخريين أم لا - كان جنساً تحته أنواع من الخطّ والسطح والجسم التعليمي والزمان، وكان جزءاً منها.

فاذا تقرّر هذا فنقول: إنّ الوجدتين فقط هو مجموع الأجزاء، والوحدة والوحدة و قيد فقط بمنزلة الأجزاء بالأسر نظراً اليهما فقط. ولعلّ هذا القيد فيهما بمنزلة الجزء الصوري في المركّبات التي لها جزء صوري.

و من^٢ هيّنا اندفع ما يتوهم من أنّ في الثلاثة الاثنتين، وهو نوع حقيقي منه، فيكون أحد النوعين الحقيقيين متقوّماً بالآخر.

وبالجملة: أنّ الوحدة والوحدة من دون قيد فقط جنس للعدد، ومع قيده لهما

اعتباران: أحدهما: الاجمال؛ و ثانيهما: التفصيل.

فعلى الأوّل: يكون مجموع الأجزاء كالمحدود؛

و على الثاني: الأجزاء بالأسر فهو الحدّ.

و يعبر عن الأوّل بالوحدتين فقط، و عن الثاني بالوحدة و الوحدة فقط.

و لغموض هذا المدعى و خفائه قد أمر الأستاذ المصنّف - قدّس الله سرّه و نور في

السماء^١ القدس بدرّه - بالتثبّت و التعرّف، فليتعرف فليثبت!

فقد انصرح أنّ مراتب الأعداد أنواع مختلفة الحقائق، فإنّها و ان كانت متشاركة في

كونها كثيرةً إلّا أنّها /MB37/ متميزة بخصوصيات هي صورها النوعية و بمنزلتها، و ذلك

لاختلافها باللوازم، فالعشرة تشارك ما عداها في أنّها كثيرة و تمتاز عنها بخصوصية كونها

كثرةً مخصوصةً هي مبدأ لوازمها، و يقوم كلّ نوع من أنواع العدد بوحداتها التي تبلغ جملتها

ذلك من العدد، و كلّ واحدة من تلك الوحدات جزء للماهية، و ليس لها جزء سوى

الوحدات.

فاندفع ما توهمه المحقّق الدواني الذي أشار اليه الأستاذ المصنّف بقوله: «كما يتوهم

بعض من ينتطّع من المقلّدين»، حيث قال: «انّ وحدات كلّ عدد أجزاء ماديّة له، و لا بدّ

هناك من جزء صوري كلام ظاهري. و الصواب: أنّ المركّب غير مجموع وحداته، و هذا

المجموع المخصوص منشأً للخواصّ و اللوازم العددية كالصمم و المنطقية و التركيب و

الأولية^٢، و ان لا حاجة له في ذلك الى هيئة عارضة للوحدات بعد اجتماعها»، انتهى كلامه.

و لو صحّ ذلك لما جاز أن تُعقل ماهية الثلاثة مثلاً بدون ماهية الاثنين؛ اذ ليس فيها

الّا وحدتان و هما معقولتان عند تعقّل الثلاثة.

و الصواب أن يقال: انّ ماهية الاثنين ليست هي مجموع الوحدتين بل فيها أمر آخر

هو أن لا يكون معها وحدة أخرى، و هي بهذا المعنى ليست بجزء لشيء من الأعداد؛ اذ

مجموع /PB42/ الوجدتين اللتين هما جزء عدد آخر معه أمر آخر. نظير ذلك ما يقال من أن الخط ليس جزء السطح و الجسم التعليمي مع أن المنقسم في الجهة الواحدة جزء ما هو منقسم في الجهتين أو الجهات الثلاث؛ فليتدبر في المقام، فإنه من مداحض^١ أقدام الأعلام!

[٢١/٥٩] قال: لا هما بمعنى الانكشاف ...

أقول: ذلك لأن العلم بمعنى الانكشاف و الصورة الادراكية يتعدّدان بتعدّد المعلوم. أمّا الأوّل: فلأنه معني مصدر يكثر و يتوحد بتكثر المعلوم و توحد، فلا يكون الاجمال و التفصيل صفتي العلم بمعناها دون المعلوم، بل كلاهما صفة لهما جميعاً. وأمّا الثاني: فلأنه حالة قائمة بالنفس؛ لأنه من الكيفيات النفسانية، فكثرتها و وحدتها تابعة لكثرة الصور القائمة بها و وحدتها.

فقد بقي أن يكونا صفتي العلم دون المعلوم في العلوم الحاصلة و المعلوم نفس ذاتها بما هي هي، فالمعلوم في الصورتين واحد لا اجمال فيه و لا تفصيل يعتريه و ان كان العلم و المعلوم واحداً ذاتاً متغيراً اعتباراً، و كون العلم من مقولة المعلوم ان جوهرًا فجوهر و ان عرضاً فعرض هو هذا. وأمّا العلم بالمعنى الأوّل فهو أمر انتزاعي مصدر، و بالمعنى الثاني عرض من الكيفيات النفسانية.

ثم ان الصورة العلمية علم نظراً الى جوهر ذاتها و معلوم نظراً الى كونها متعلّقة بحالة ادراكية أو الانكشاف بمعناه المصدري.

[١٨/٦٠] قال: ألا من فئة من المتكلفين للألوية.

أقول: لا خفاء في أن الوجوب السابق على التقرّر هو امتناع جميع أنحاء بطلانه، و هو و ان كان سابقاً بالذات لكثّه مقارن مع التقرّر.

وبالجملة: أنَّ الصفات /MA38/ السابقة على التقرّر على هذه الشاكلة^١ حيث أنّها مع التقرّر الذي هو فعلية الماهية لا به. ثمّ إنّ هذه الصفات وان كانت بالذات للتقرّر، لكنّها مستتبعة لمثلها للوجود لكونه^٢ تابعاً للتقرّر؛ مثل أنّ الوجوب السابق على الوجود هو امتناع جميع أنحاء عدمه، فكما أنّ الوجود تابع للتقرّر فكذلك امكانه واحتياجه وإيجابه ووجوبه وجعله توابع لمثلها نظراً الى التقرّر.

والسرّ في ذلك أنّ أثر الجاعل هو هذا بالذات والوجود أمر انتزاعي يتبعه وكذلك صفاته السابقة عليه تتبع صفاته كذلك، ثمّ إنّ الوجوب اللاحق للوجود هو ضرورته بشرطه^٣، ولكنه بالتقرّر والوجود لا معها فقط.

وأما اهليّات المركّبة ومطالبها كقولنا: «الفلك متحرّك» فهناك^٤ صفات سابقة عليه بالذات وان كانت لها^٥ معية به، والوجوب اللاحق له هو: أنّ الفلك متحرّك بالضرورة بشرط كونه متحرّكاً، وقس عليه أمر البطلان والعدم المقابلين للتقرّر والوجود /PA43/ في اتّصافهما بالامكان والاحتياج والوجوب بامتناع ما يقابلها.

والسبب حيث أنّ عدم العلة للشيء سبب لعدمه، فعلة البطلان عدم علة التقرّر و علة العدم عدم علة الوجود، والضرورة اللاحقة هو^٦ ضرورة بطلان الذات بشرط بطلانها وضرورة العدم بشرط العدم، كما لا يخفى.

[٧/٦١] قال: يعمّ الأنواع السبعة.

أقول: أحدها سبق السرمدي والذهري، حيث أنّ الأوّل نسبة ثابت الى ثابت، و [الثاني] نسبة ثابت الى متغيّر بالتقدّم الانفكاكي الغير الزماني، بل العدم الصريح العيني. و لما كان المنسوب اليه السابق هو الثابت الصريح قد جعلها - طاب ثراه - قسماً واحداً، و

٢ - ب: لكونها.

٤ - ب: فهناك.

٦ - كذا.

١ - م: المشاكلة.

٣ - م: بشرط.

٥ - ب: لنا.

ثانيها: التقدّم الزماني.

ثمّ إنّ الشيخ الرئيس قد عبّر عن هذه الأقسام الثلاثة بالمتقدّم الزماني، قال في الشفاء ما حاصله: «أنّ لفظ المتقدّم قد يطلق على المتقدّم بالزمان والمكان، ثمّ نقل عنه الى المتقدّم بالرتبة، ثمّ الى المتقدّم بالشرف، ثمّ الى المتقدّم بالطبع، ثمّ الى المتقدّم بالعلية»، انتهى. ولا يخفى أنّ تعبيره عنها بالمتقدّم بالزمان التعبير عن عدّة الأقسام بأشهرها وإن كان أحسنها.

ثمّ إنّ ظاهر ما ذكره الشيخ هو الاشتراك اللفظي، فيكون قوله بـ «التشكيك» قول كلّ نوع منها نظراً الى أفرادها.

ثمّ إنّ الأستاذ قد جعل التقدّم بالمكان من أقسام التقدّم بالرتبة لا قسمًا آخر كما جعله شريكه في الصناعة، فالأقسام الباقية خمسة: التقدّم بالعلية وبالطبع وبالماهية وبالشرف وبالرتبة^١.

ثمّ إنّ هذا القدر المشترك كما يكون مقولاً بالتشكيك نظراً الى أقسامه، مثل أن المتقدّم بالسرمد أولى باسم السبق والتقدّم من المتقدّم بالزمان، كما أنّ المتقدّم بالزمان أولى به من المتقدّم بالرتبة، كما أنّ المتقدّم بالرتبة أولى به من السبق بالشرف أو بالعكس، وأنّ التقدّم بالعلية أولى بمعنى السبق من المتقدّم بالطبع، كما أنّ السبق بالطبع أولى به من السبق بالماهية.

ثمّ لا خفاء في أنّ السبق /MB38/ بالشرف يقال بالتشكيك على أفرادها بالزيادة و النقصان والشدة والضعف، وقس عليه أمر التقدّم^٢ بالطبع والزمان! وذلك أنّ العلل الناقصة لمعلولٍ ما أولى في التقدّم بالطبع من علّة ناقصة واحدة لذلك المعلول، وأمّا التقدّم^٣ بالزمان فكتقدّم أب على ابنه. فإنّ كلّ واحد منهما مشترك^٤ في أمر هو وجوده المقارن لعدم

١ - م، ب: الرتبة.

٢ - ب: المتقدّم.

٣ - ب: المتقدّم.

٤ - ب: مشتركة.

أمر موجود فيما أخذنا بالقياس اليه هو أن معيّن أو زمان كذلك وهو بالأب أولى من ابنه؛ اذ ليس له هذا إلا اذا كان لأبيه ذاك من غير عكس.

قال الشيخ في الشفاء: «إنّ التقدّم الزماني نسبة الى عدم مقارن لأمر آخر، اذا قارنه كان تقدّمًا، وان /PB43/ كان قارن غيره كان تأخّرًا، والعدم في الحالين عدم، وذلك الأمر هو زمان أو نسبة الى الزمان، فان كان زماناً فذلك ما نقوله، وان كان نسبة الى الزمان فتكون قبليتها لأجل الزمان».

والحاصل: أنّ المتقدّم والمتأخّر في الزمان أنّما يكون بحسب ملاحظة الذهن الآن الدفعي الوهمي وما حواليه من الزمان، فما قرب منه من ^١أجزاء الماضي يسمّى بعداً وما بعد عنه يسمّى قبلاً والمستقبل بالعكس، وقد يأخذ الذهن مبدءاً واحداً، فكلّ ما قرب منه تأخذه أقدم وما بعد عنه تأخذه أبعد. فعلم أنّ التقدّم والتأخّر في الزمان أنّما هو بحسب قرب وبعد من الآن، لا من الحركة من حيث هي حركة.

فاذا تقرّر هذا فعلم أنّه مختلف الحصول في أفراده بحسب التشكيك، اذ من البين أنّ ما تقدّم على اليوم بيومين أو أكثر أولى بالسبق والتقدّم الزماني على ما تقدّم عليه بيوم واحد، وكذا ما تقدّم على الآخر بمراتب أولى بالتقدّم الرتبي على ما تقدّم على الآخر، وقس على ذلك!

[١٦/٦١] قال: ألا أنقص.

أقول: أي لا يكون للمتأخّر إلا ما يكون للمتقدّم منه هو أكمل، فيشمله ما ذكره من المقسم، فتدبر!

[٢٠/٦١] قال: بالتقدّم بالذات.

أقول: ^٢ذلك حيث جعل اختيار الرئيس وقدرته سبب اختيار المرؤوس وقدرته

على ما قال، فتحرك باختياره بالفاء، فيرجع ذلك الى التقدم بالطبع لا الشرف.
ثم لا يخفى أنّ في بعض أبواب الشفاء أنّ هذا القسم من السبق وأخويه اللذين هما
السبق بالعلية وبالطبع جعل نفس المعنى المشترك بين السابق والمسبوق كالمبدأ المحدود، فما
كان منه ليس للآخر، وأما الآخر فليس له إلا اذا كان له، فأنه جعل متقدماً^١ فيه كسبق
المعلم^٢ على المتعلم^٣، فأنهما وان اشتركا في العلم إلا أنّ للأول منهما على الثاني زيادة فيه، هو
كونه عالماً بتوسط علمه، ومن هذا القبيل ما جعلوا المخدوم والرئيس قبل، فإن الاختيار
يقع للرئيس وليس للمرؤوس وإنما يقع للمرؤوس حين وقع للرئيس، فيتحرّك باختيار
الرئيس. وإنّ هذا اللفظ نقل الى ما يكون له هذا بالقياس الى الوجود فجعلوا اشتراط
الوجود المشترك بين الأمرين في أحدهما بوجوده في الآخر، وعدم اشتراط وجود الشرط
بوجود المشروط الذي هو رجحان بحسبه معني آخر، وخصّوا باسم السبق بالطبع، كما
جعلوا افادة أحد الأمرين المشتركين فيه وجوب وجود الآخر معني آخر وخصّوا باسم
السبق بالعلية وبالذات.

فقد ظهر أنّ /MA39/ هذه الأقسام الثلاثة من السبق تشترك في أنّ المعنى المعتبر فيها
كون المبدأ نفس المعنى المشترك، فإن كان ذلك /PA44/ هو الوجود فهو السبق بالطبع، وان
كان هو الوجوب فهو السبق بالعلية، وان كان فضيلةً^٤ وكملاً فهو السبق بالشرف، كسبق
المعلم على المتعلم، حيث أنّ نفس ذلك المعنى ما به التقدم والسبق هو العلم. وقس عليه
سبق الرئيس وتقدمه على المرؤوس، حيث أنّ ما به التقدم هو القدرة والاستيلاء، وليس
شيء منهما سابقاً على الآخر بالوجوب^٥ والوجود بل العلم والاستيلاء، وهو التقدم
بالشرف، فيكون ما به التقدم فيه شيئاً وفي ذينك شيئاً آخر.

و بالجملة: أنّ الرياسة و كمال العلم للرئيس و المعلم متقدمة بالطبع على ما

١ - ب: مقدّمًا.

٢ - يمكن أن يقرأ في ب: العلم.

٣ - كذا، و الصحيح: المتعلم.

٤ - م: أو.

٥ - م: بالوجود.

للمرؤوس و المتعلّم، و أمّا تقدّم الرئيس و المعلّم على المرؤوس و المتعلّم بحسب العلم و الرياسة ليس إلّا تقدّماً بالشرف؛ و لكن نظر الأستاذ المعلّم - قدّس سرّه - في أنّ العلم للمعلّم و القدرة و الاختيار للرئيس لما كان سبباً لعلّم المتعلّم و اختيار المرؤوس، فيرجع الكلام الى أنّ الرئيس بما هو رئيس متقدّم على المرؤوس بما هو رئيس، و كذلك المعلّم، فيلزم تقدّمهما على المرؤوس و المتعلّم بالذات، فيرجع الى التقدّم بالذات و هو على أقسام ثلاثة، و ليس سبقاً بالشرف إلّا اذا جعل العلم و الاختيار كالمبدأ المحدود و قطع النظر عن سببية له، فيجوز اجتماع السبقين في المعلّم بالقياس الى المتعلّم باعتبارين. و نظر شريكه في الرياسة في أنّ ما به التقدّم نفس الكمال و الفضيلة دون الوجوب و الوجود و الماهية، فيكون هنا لك سبق بالشرف كسبق العالم على المتعلّم، حيث أنّه ما به السبق ليس شيئاً من الأقسام الثلاثة و هو ظاهر، فتعيّن أن يكون سبقه عليه بالشرف، و قس عليه أمر رياسة الرئيس نظراً الى المرؤوس، فليتدبّر!

[٢٠/٦٢] قال: و هذه الأنواع الأربعة ليست هي ...

أقول: فيه ردّ على شريكه، على ما عرفت سابقاً من اعتباره كون ما به التقدّم في الشرف مبدأ لما في المتأخّر منه، حكماً منه بأنّه يرجع الى التقدّم بالذات، و قد فصلناه سابقاً بوجه لا يرجع اليه، فليتدبّر!

[١٠/٦٣] قال: مثلاً هو الوجود ...

أقول: أمّا قال - قدّس سرّه - «مثلاً» حيث أنّ من المتقدّم بالطبع ما يكون به تقدّمه الوجود في العقل، كمقدّمات الاستدلال بالنظر الى النتيجة.

[٢/٦٤] قال: يحتمله جوهر ...

أقول: يريد بذلك أنّ المعية المعتبرة في المتقدّم بالعلية مع معلوله ما يكون بحسب ما

يستدعيه جوهر ذات المعلول ويحتمله، وذلك على أن لا يكون هناك منتظر من قبل ذلك المتقدم، ولو كان لكان من قبل المعلول ونقصانه، وعدم تحمّله لآباء^١ التقرّر والوجود، فكون تأخر العالم وتقرّره ووجوده عن باريه تعالى بحسب الأعيان بما له من النقيصة والنقصان لا ينافي معيّته له بما يستدعيه جوهر ذاته المعلولة^٢ بلسان حاله /PB44/ وإمكان صدوره؛ /MB39/ فلا يلزم من تقدّمه السرمدي عليه أن لا يكون متقدّماً بالعلية عليه؛ لأنّ ذلك من جنبه المعلول لا من نقصان العلة.

ثمّ قد نصّ على ذلك بقوله: «فيما بعد المعية الغير الممتنعة بالنظر الى ذاتهما»؛ يعني أنّ المعية المعتبرة في المعين - المتقدم أحدهما على الآخر بالعلية - معية لا تأبى جوهرهما عنها^٣، بل جوهر المعلول عنها؛ ولما استحال بالاستدلال الوجود الأزلي للعالم، فالمعية التي بحسب وجوده فيما لا يزال هو^٤ المقناة^٥، فوجوده الأزلي أنّما يستدعي معيةً يحتمله جوهر ذات المعلول، فتكون تلك بعد أن لم تكن^٦ في الأعيان، ولو فرض وجود العالم وقتئذٍ^٧ في الأزل التخلّف^٨ عن علته المتقدّمة عليه بالعلية.

[٩/٦٤] قال: من سائر الأقاويل فجّة نيّة.

أقول: من ذلك ما ذكره الفاضل الرازي في المحاكمات حيث ظنّ أنّ السبق بالعلية هو سبق الفاعل تامّاً كان أو ناقصاً، وتمسّك بأمرين، ذكرهما الرئيس في الاشارات، أحدهما قوله: «إذا كان وجود هذا عن ذاك وجود الآخر ليس عنه»، وثانيهما قوله: «مثل ما نقول حرّكت اليد فتحرك المفتاح» على وفاق ما قاله^٩ الرئيس في الهيات الشفاء، اذ من

١ - آباء: تجهيز، تهيؤ.

٢ - م: المع.

٣ - م: عنهما.

٤ - كذا.

٥ - المقنى: المعطى. يمكن أن يقرأ في ب: المعتاة.

٦ - م: يكون.

٧ - ب: وقته.

٨ - م: التخلّف.

٩ - م: قال.

البين أن حركة اليد ليست علّة تامّة لحركة المفتاح، كما أن ما يكون عن الشيء يكون عن فاعله، ولم يعلم أن الأمر لو كان كما ظنّه لما صرح الشيخ بخلافه، فراحه من الفاعل المستجمع لجميع شرائط التأثير والتأثر المشتمل على سائر العلل الناقصة ان كان للمعلول علّة ناقصة. ومن ذلك ما عليه التفتازاني في شرحه للمقاصد بقوله: «ولي في كون هذا السبق سبق العلّة التامّة أم الفاعلية تردّد»؛ اذ من البين الواضح أن مرادهم منه ما أفاده الأستاذ المصنف - قدس سرّه العزيز^١ - من سبق العلّة المستقلة الكاملة.

و بالجمله العلّة اما أن تكون تامّة و لها على معلولها تقدّم يقال له التقدّم والسبق بالعلّة أو ناقصة، و لها على معلولها سبق يقال له السابق والتقدّم بالطبع.

[١٥/٦٤] قال: باعتبار الوقوع في الخارج.

أقول: الجارّ يتعلّق بتقدّمين، كليهما في المرتبة العقلية باعتبار الوقوع في الخارج، و ذلك حيث انّ الكلام في تقدّم العلّة الفاعلة الغير التامّة. و السرّ في حكمه بالتقدّمين ههنا دون سائر العلل الناقصة الصدورية من حيث أنّه^٢ ترجع عليّتها للمعلول الى عليّتها بوجودها له، حيث أن لا مدخل لها في ماهية المعلول، حيث انّ أفراد طبيعة واحدة كلّية لا يجوز أن يكون بعضها علّة فاعليّة لبعض، و الا لتقدّم على نفسه، لاشتراكها في تلك الماهية المشتركة الجوهرية، مثلاً انّ العقل لو كان مفيداً للنفس فيفيد ماهيتها و منها^٣ الجوهرية المشتركة /PA45/ بينهما، فيلزم أن يفيد الجوهر نفسه مع أنّه متقدّم على نفسه أيضاً. فقد بان أنّه لا يصحّ أن يكون علّة فاعلية له، فيكون من شرائط وجوده فيتقدّم عليه بالطبع. فان قلت: انّ ما سوى العلّة الفاعلة لا يكون من شرائط ماهية معلول تلك العلّة الفاعلية، لكن يجوز أن يكون علّة و شرطاً لوجوده - كالأب نظراً /MA40/ الى الابن - وان

٢ - كذا.

١ - م: - العزيز.

٣ - يمكن أن يقرأ في م: بينهما.

لم يكن علّة لماهيته لاشتراكها^١ بينه وبينه. و من الجائز أن يتقدّم الأب بوجوده و ماهيته على وجود الابن لا على ماهيته كتقدّم الصورة الجوهرية لماهيته على وجود الهوى لا على ماهيتها كما اعترف به الأستاذ.

قلت: إنّ الاعتبار في المتقدّم بالماهية تقدّمه على ماهية المتأخّر بماهية لا مطلقاً فحينئذٍ يلزم تقدّم الشيء على نفسه.

[١٥/٦٤] قال: في الخارج.

أقول: وان اتفق أن يقارن وجود المعلول فيما اذا وقع جزءاً أخيراً من العلّة، ولكنّنا نشأ ذلك من خصوصية بما هي هي.

[١٦/٦٤] قال: وكذلك أجزاء قوام ...

أقول: السرّ في ذلك عند صاحب السرّ، أنّ تقدّم أجزاء الشيء عليه بالماهية هو أنّها لا تفيد ماهية الشيء و تجعله كذلك حتّى يلزم تأثيرها^٢ في ماهيته و سنخ جوهر ذاته، مثلاً أنّ الحيوان يتقدّم بحسب التقرّر و الوجود على الانسان من حيث التآلف لا من حيث الصدور، فلا يلزم أن يفيد ماهية الجوهر التي هي جنس لها حتّى يلزم منه تقدّمه على ما هو متقدّم عليه بمراتب، و ذلك على خلاف ما عليه أمر شاكلة العلّة الصدورية الناقصة، فإنّها تتقدّم بالطبع على معلولاتها لا بحسب التقرّر و الماهية؛ و إلّا لزم من ذلك تأثيرها في ماهيتها المشتركة بينها و بين معلولاتها من الحقيقة التي هي الجوهر مثلاً؛ و الأمر بخلاف ذلك في العلّة الفاعلة الغير التامة، فإنّها لما لم تكن فاعلةً فيما يشاركها في الماهية مطلقاً فتقدّم عليه بحسب الماهية أيضاً من دون لزوم تقدّم الشيء على نفسه.

ثمّ لما كان الاعتبار ههنا أن يكون المتأخّر هو الماهية أيضاً على ما علم من تعريف

المتقدّم بالماهية، فلا مجال لتوهم أن يقال: أن نفي التقدّم بحسب التقرّر^١ و الماهية عن العلل الصدوريّة الغير الفاعلة أنما يستتب^٢ لو كانت عللاً لمعلولها بحسب ما له من الماهية، أمّا لو كانت عللاً له بحسب هويته الشخصية فيجري فيها التقدّم بحسب الماهية أيضاً حيث أنه لا يلزم من ذلك ألاّ تقدّمها على الهوية الشخصية المعلولة بما هي هوية شخصية لا على ماهيته، وذلك كتقدّم الصورة الجوهرية بحسب الماهية على هوية الهوى لا على ماهيتها، لاشتراكهما في الجوهر، وهو جنس عالٍ لها، والألزم من اقامتها لها /PB45/ اقامة الجوهر الذاتي المتقدّم عليهما معاً، فيلزم تقدّم الشيء على ما يتقدّم على نفسه.

ثمّ إنّ موضوعات الأعراض وان كانت جواهر لا تكون متقدّمةً عليها بحسب التقرّر و الماهية أيضاً توهم مخالفتها لها في الماهية، وان كانت أعراضاً فتخالف ما يعرضها من الأعراض كالسطوح بالنظر الأشكال، حيث أنّ الموضوعات من جملة المشخصات، فتتقدّم على هويات الأعراض وان كانتا مندرجتين تحت مقولتين متبائنتين^٣.

[١٧/٦٤] قال: والمحدود.

أفيد: «ردّ على خاتم المحقّقين في شرح الاشارات، والأمر مستبين السبيل بما حقّقناه في كتاب التقديسات و في المعلّقات على الشرح العضدي لمختصر الأصول»، انتهى.

أقول: و^٤ ذلك حيث قال /MB40/ بعد اعتبارات يكون للحيوان من شرط لا شيء و لا شرط شيء و شرط شيء بهذه العبارة: فالحيوان الأوّل جزء الانسان و يتقدّمه تقدّم الجزء في الوجودين، و الحيوان الثاني ليس بجزئه^٥؛ لأنّ الجزء لا يحمل على الكلّ، بل هو جزء من حدّه، و لا يوجد من حيث هو كذلك إلاّ في العقل و يتقدّمه في العقل بالطبع،

٢ - يستتبّ: يستبين، يتبيّن.

٤ - م: - و.

١ - ب: التقدّم.

٣ - ب: متبائنين.

٥ - ب: بجزء.

لكنّه في الخارج يتأخّر عنه، وهذا كما ترى، حيث حكم أنّ الحيوان لا بشرط جزء من حدّ الانسان لا منه، لأنّ الجزء لا يحمل على الكلّ.

وهذا أنّما يستتبّ^١ لو عرف أنّ الحدّ حدّان، كاسب أو متّحد؛ الأوّل: كقولنا: الانسان حيوان ناطق، والثاني: هو الحيوان الذي هو الناطق، فالجنس كالحيوان مثلاً، فإنّه جزء الأوّل دون الثاني، فالحدّ المتّحد مع المحدود لا جزء له، والحدّ الكاسب وان كان له جزء لكنّه لعدم اتّحاده معه فلا يكون جزؤه جزؤه.

ولم نظفر بهذا التفصيل الذي ذكرناه أنّ خاتم المحصلين قد تصدّى له، حتّى نتوجّه في توجيه كلامه الى وجه وجيه، وان ظفرنا به بما حقّقه الشيخ بقوله في فصلٍ في تعريف مناسبة الحدّ والمحدود في الجواب عن شبهةٍ أوردناها هنالك من أنّ جزء الحدّ كالجنس والفصل جزء للمحدود لا اتّحادهما، وجزء المتّحد مع الشيء جزء لذلك الشيء، فيلزم من ذلك حمل الحيوان على الانسان مع أنّه جزؤه، والجزء لا يتّحد مع الكل. فأجاب عنه في أوائل هذا الفصل بقوله: «فنقول أنا اذا حدّدنا [ه] فقلنا: إنّ الانسان^٢ مثلاً حيوان ناطق، فليس مرادنا بذلك أنّ الانسان هو مجموع الحيوان والناطق؛ بل مرادنا بذلك أنّه الحيوان الذي ذلك الحيوان ناطق، بل الذي هو بعينه الناطق».

ثمّ ذكر في PA46/ أوآخر هذا الفصل بقوله: «بل نقول: إنّ الحدّ بالحقيقة يفيد معنى طبيعة واحدة، مثلاً أنّك اذا قلت: الحيوان الناطق، يحصل من ذلك معنى شيء واحد هو بعينه الحيوان الذي ذلك الحيوان هو بعينه الناطق.

فاذا نظرت الى ذلك الشيء الواحد لم تكن كثرة في الذهن، لكنّك اذا نظرت الى الحدّ فوجدته مؤلفاً من عدّة هذه المعاني و [اذا] اعتبرتها من جهة ما كلّ واحد على الاعتبار المذكور معنى في نفسه وغير الآخر وجدت هناك كثرة في الذهن. فان عنيت بالحدّ المعنى القائم في النفس بالاعتبار الأوّل وهو الشيء الواحد الذي هو الحيوان الذي ذلك الحيوان

هو الناطق، كان الحدّ بعينه هو المحدود المعقول. و ان عنيت بالحدّ المعنى القائم في النفس بالاعتبار الثاني المنفصل، لم يكن الحدّ بعينه معناه معني المحدود، بل كان شيئاً مؤدياً اليه كاسباً.

ثمّ الاعتبار الذي يوجب كون الحدّ بعينه هو المحدود لا يجعل الناطق و الحيوان جزئين من الحدّ، بل محمولين عليه بأنّه هو، لا أنّهما شيئان من حقيقة متغائران أو مغائران للمجتمع لكننا^١ تعني به في مثالنا الشيء الذي هو بعينه الحيوان الذي ذلك الحيوان حيوانيته مستكملة متحصّلة /MA41/ بالناطق، و الاعتبار الذي يوجب كون الحدّ غير المحدود يمنع أن يكون الجنس و الفصل محمولين على الحدّ بل جزئين منه^٢، فلذلك ليس الحدّ بجنس و لا الجنس بحدّ، و لا الفصل واحداً منهما، و لا جملة معني الحيوان مؤلفاً مع الناطق هو معني الحيوان غير مؤلف، و لا معني الناطق غير مؤلف»، الى آخر ما ذكره الشيخ هنالك.

و من تضاعيف البيان قد بان أن الحدّ حدّان: كاسب و متّحد، فجزء الأوّل^٣ ليس جزءاً للمحدود^٤، و الثاني لما لم يكن له جزء حتّى يمكن أن يقال: إنّ جزؤه هل هو جزء المحدود أو لا؟ و لكن الشارح المحقّق للاشارات^٥ لما لم يفصل هذا المراد في كلامه - من أن جزء الحدّ ليس جزءاً للمحدود - نوع تعمية و ابهام؛ فان سلّمنا صحّة كلامه بما وجّهنا به، فنقول: إنّ الحيوان باعتبار لا بشرط اذا جعل جزء من حدّ الانسان و متقدّماً عليه في الذهن بالطبع فكيف يصحّ الحكم منه بتأخّره من الانسان بحسب الأعيان؟

ثمّ جدير بنا لو تصدّينا لما عليه /PB46/ الشهير بالتحقيق بين أرباب التدقيق من الجواب حيث أنّه مغشوش يحتاج صير في العقل الى أن يذّيبه في كورة النظر ليصفو خالصه عن غشّه.

١ - م: لكناية.

٢ - م: عنه.

٣ - كذا. م: الأوّل.

٤ - م: جزء المحدود.

٥ - م: الاشارات.

فنقول: أنّه ذكر السؤال و الجواب حيث قال: «ان قيل الحدّ و المحدود متّحدان في الحقيقة فما كان جزء لأحدهما كان جزء للآخر قطعاً».

ثمّ قال: «فالصواب أن يقال و معني كونهما جزئي الماهية كون لفظيهما جزئين للفظ الدّال على الماهية، أوجب بأنّ الحدّ لما اعتبر فيه التفصيل كانت نسبة كلّ واحد من الأمور المفصّلة اليه بالجزئية، فلا يصحّ حمل شيء من تلك الأمور على الحدّ؛ لأنّ جزء الشيء من حيث هو جزء له لا يكون محمولاً عليه، و أمّا بالنسبة الى الماهية الملحوظة اجمالاً فلا تلاحظه حيثية الجزئية، بل تؤخذ تلك الأمور من حيث هي هي، فتكون محمولةً على الماهية، و هذا القدر من الاختلاف بين الحدّ و المحدود لا يوجب اختلافهما في الحقيقة، بل هما متّحدان حقيقة، مختلفان بذلك الاعتبار الموجب لامتناع الحمل على أحدهما دون الآخر»، انتهى.

و هذا كما ترى حيث أنّه لا يخلو:

أمّا أن يكون مراده من الحدّ هيننا هو الحدّ الكاسب، فيصحّ الحكم بجزئية ماله من الأجزاء، لكنّ الظاهر عدم اتّحاده مع المحدود. و من هيننا لاح حال ما وقع عنه بقوله: «بل هما متّحدان حقيقة».

و أمّا أن يكون مراده من الحدّ هيننا هو الحدّ بالمعنى الآخر، أعني الحدّ المتّحد مع المحدود، فلا ارتياب في اتّحاده معه حقيقة و بالذات، حيث أنّه رجع مفاده الى الحيوان الذي هو الناطق؛ و من البين عند العقل الصريح أنّه محمول عليه ضرورةً و لا جزء له حقيقةً، و ما يكون جزء من الحدّ فهو غير محمول، و ما يكون محمولاً لا يكون جزء.

و الحاصل: أنّه ليس و لا يكون شيء من الجنس و الفصل جزءاً من الحدّ المتّحد و ان كان جزءاً من الحدّ الكاسب لعدم اتّحاده معه. /MB41/ فقد لاح أنّ ما ذكره من الجواب الذي عبّر عنه بالصواب هو الصواب لو كان مراده من الحدّ هو الحدّ المتّحد، و لا صواب فيه لو كان هو الحدّ الكاسب. و تمام تفصيله على وجهه في شرحنا الموسوم بالعروة الوثقى في

شرح الهيات كتاب الشفاء.

[١٥/٦٥] قال: في اثنيْنَيْتِه.

أقول: هذا صريح في أنّ للماهية^١ الواحدة تقدّمًا PA47/ على ماهية الاثنين، فيكون تقدّمًا بالماهية؛ وهذا قسم واحد من التقدّم بالطبع. ثمّ نبّه على قسم آخر فيما سيأتي بقوله: «والتقدّم قد يكون تقدّمًا في الوجود، كتقدّم الواحد على الاثنين.» ولم يجعل هذا الآ قسمًا آخر، وليس ذلك الآ قسمًا آخر من التقدّم بالطبع، وأردفه بمثال آخر وهو تقدّم القابل على المقبول، كتقدّم الجوهر على العرض، فتذكّر!

[٦/٦٧] قال: الأمور^٢ العقلية.

أقول: يشير بذلك الى العقول المقدّسة، وفي تعبيره عنها بها نوع تنبيه على أنّها من عالم الأمر الالهي، والنفس الرحماني المعبرّ عنه بلسان الشريعة بأمر «كن». والسرّ فيه أنّها لما لم تكن مرهونةً بالمادّة فضلًا عن استعدادها فتكون موجودةً بالأمر الالهي وان كان القيوم الواجب بالذات - عزّ سلطانه - في ابداع أوّلها الذي هو المجهول الأوّل فاعلاً تامّاً، وغاية قريبة^٣، وفي افاضة ما عداه بشرائط واعتبارات روحانية. وعلى التقديرين ليس هنالك^٤ شائبة مادّة واعتلاق بها، هنالك الولاية لله الحقّ، وذلك بخلاف ما عليه الأمر في عالم الخلق لانقسامه^٥ الى أمر تكويني صناعي ايجادي وأمر تدويني حكمي تشريعي. لأنّ ما يترتب عليها لا يكون الّا بمادّة واستعدادات لها، فلا يكون من عالم الأمر، بل يكون من عالم الخلق، له الأمر والخلق ﴿[ألا] لَهُ^٦ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ

٢ - ب: للامور.

٤ - ب: هناك.

٦ - ب: - له.

١ - ش: الماهية.

٣ - كذا، ش: قرنته.

٥ - ش: الانقسامه.

العالمين^١.

ولكن الشيخ الرئيس في رسالته النيروزية ذكر بعد ما تصدّي للمجمل بقوله: «وأما على التفصيل فيخصّ العقل بنسبة^٢ الابداع، ثمّ اذا قام متوسطاً بينه وبين الثواني^٣ صار له نسبة الأمر، و اندرج فيه معه النفس؛ ثمّ كان بعده نسبة الخلق و الأمور العنصرية بما هي كائنة فاسدة؛ نسبة التكوين و الابداع تختصّ بالعقل، و الأمر يفيض منه الى النفس، و الخلق يختصّ بالموجودات الطبيعية، و يعمّ^٤ جميعها؛ و التكوين يختصّ بالكائنة الفاسدة منها. و اذا كانت الموجودات بالقسمه الكلية اما روحانية و اما جسمانية، فالنسبة الكلية للمبدأ الحقّ اليها أنّه الذي له الخلق و الأمر، فالأمر متعلّق بكلّ ذي ادراك، و الخلق متعلّق بكلّ ذي تسخير»^٥.

[٦/٦٧] قال: فكيف ساواها.

أقول: خبر عن قوله: «وكلّ أمر». و قوله: «و ما في المعلول» جملة حالية.

[٩/٦٧] قال: أقول.

أقول: أفعل التفضيل^٦ من القول، بمعنى الحمل و الصدق؛ أي صدق الجوهر على الأمور المفارقة من الجواهر القادسة و العقول المقدّسة أتمّ و أقوى في الجوهرية /PB47/ من صدقه على ما سواها الذي هو كظّل لها.

و حاصل الجواب: أنّ تلك /MA42/ الجواهر العقلية نظراً الى ما عداها يجري مجرى الشرائط لا الفواعل، و ان كانت مصحّحة للصدور، فلا يكون كظّل لها، بل يكون جميع هذه

١ - الأعراف، ٥٤.

٢ - م: ش: نسبة.

٣ - ب، م، ش: الثواني.

٤ - في المصدر: يقيم.

٥ - راجع: تنع رش، النيروزية، ص ٩٤.

٦ - ب: تفضيل.

العلل والمعلولات كأظلال للفاعل الحق المفيض تقرّرها وفعليتها ووجوداتها الانتزاعية التابعة له، فلا اشتراك بينه وبينها في الجوهرية لتقدّسه عنها، فلا يكون أقول وأقوى. ثم إن ما فهمه من كون تلك الجواهر العقلية فواعل فحكمه بانحصار تقدّمها على ما عداها بالماهية ليس بسديد، بل يكون لها بوجوداتها الانتزاعية تقدّم على ما عداها بالطبع أيضاً.

[٢٣/٦٧] قال: وفيما يلحق الماهية بذاتها.

أقول: كالامكان لكونه لا ضرورتي التقرّر واللاتقرّر، والوجود واللاوجود، فأنه ثابت لذات الماهية في مرتبة ذاتها بحسبها، لا بمعنى أنها تقتضي لا ضرورتها، بل بمعنى أنها لا تقتضي ضرورتها، فهو في حيّز التقدّم بالماهية نظراً الى ما لها بالقياس الى الغير، كالوجوب بالغير. قال صاحب الشجرة الالهية فيها: «انّ الامكان سابق على الوجوب بالغير الذي هو بالحقيقة أثر الجاعل».

و بالجملة: أنّ الامكان الذاتي من المراتب السابقة فهو قبل مرتبة الوجود قبليةً بالذات في لحاظ العقل بحسب الماهية، ولكنّه غير منسلخ عن مقارنة الوجود والوجوب بحسب نفس الأمر، لأنّه وان كان سلباً بسيطاً لطرفي الذات الاّ أنّه ليسيّة الذات المتقرّرة من حيث نفس الذات حين ما هي متقرّرة من تلقاء الجاعل، ولذلك كان بالقوّة أشبه منه بالعدم، وكان له تعلّق ما بالجاعل من تلك الحيثية بالعرض.

[٦/٦٨] قال: باجماع العقلاء

أقول: يعني المشائين والاشراقيين، حيث أنّهم ذهبوا قاطبةً الى نفي التشكيك بالأولوية والأقدمية في الذاتي على أن يكون بعض أفراده مصداق لحمله عليه بذاته دون بعض، وأن يكون بعض أفراده علّة لا تُصاف بعض آخر به؛ وذلك حيث أنّه صادق عليها على سنّة واحدة من سبيل الوجوب، فلا علّة هنالك في ذلك الاتّصاف، بل أنّما النزاع بين

الفريقين في الأئمة والأنقصية والأشدية والأضعفية والأزيدية واللازيدية الأولى، كما في الجوهر نظراً إلى الأنواع الجوهرية، والحيوانية نظراً إلى أنواعها، والانسانية نظراً إلى أفرادها، والثالثة: المقدار نظراً إلى أنواعها، سواء كان ذلك كماً متصلاً أو منفصلاً.

قال شيخ أتباع الرواقين و محيي مراسم الاشرافيين في كتابه حكمة الاشراق: /PA48/ «انّ حدّ الحيوان هو أنّه جسم ذو نفس حسّاس متحرّك بالارادة، ثمّ الذي نفسه أقوى على التحريك و حواسه أكثر لا يشكّ أنّ الحسّاسية و المتحرّكية فيه أتمّ، فتكون حيوانية الانسان مثلاً أتمّ من حيوانية البعوضة مثلاً، و ان لم يستعمل في ذلك أدوات التفضيل و المبالغة بحسب اللغة اللسانية، فالحقائق لا تقتنص من الاستعمالات اللغوية و الاطلاقات العرفية الجمهورية».

و قال في كتاب المطارحات: «انّ المقدار التامّ و الناقص مازاد أحدهما على الآخر /MB42/ بعرض و لا فصل ينقسم للمقدار، فأنّه عرضي أيضاً لما يقسمه، فالتفاوت في المقادير بنفس المقدار و ليس الزائد خارجاً عن المقدار؛ بل مازاد به هو كما ساوي به في الحقيقة، فليس الافتراق بين الخطّين المتفاوتين بالطول و القصر إلا بكمالية الخطّ و نقصه، و كذا بين السواد التامّ و الناقص فإنّهما اشتركا^١ في السوادية، و ما افترقا في أمر خارج عن السوادية - فصلاً كان أو غيره - فإنّ التفاوت في نفس السوادية، فالجامع من هذه الأشياء كلّها التمامية و النقص في نفس الماهية».

و قد أشار الأستاذ إلى بطلان هذه الدعاوي و أدلّتها بقوله: «و لا جوهر أتمّ جوهريةً من جوهر» إلى آخره، على سبيل التمثيل من باب الاكتفاء بنفيه في الجوهر حيث يجري في غيره؛ فالتمامية و النقص في الهوية الفردية شدة و ضعف في الكيف، و قلة و كثرة في الكمّ المنفصل، و زيادة و نقصان في الكمّ المتّصل، فتلك أنحاء مختلفة تستحقّ أسامي مختلفة. ثمّ نقول مثلاً: إنّ المقدارين الزائد و الناقص ماهية المقدار فيهما على شاكلة واحدة، و

ليست طبيعة المقدارية في أحدهما أزيد، بل أنّها في حدّ التعيّن الفردي اختلفا في التماذي على أبعاد محدودة الى حدود معيّنة، وذلك أمر خارج عن طبيعة المقدارية - بما هي مقدارية - عارض لها من جهة اختلاف استعدادات المنفصلة، وهو يستتبع كونَ الفردين في حدّ هويّتهما الفردية بحيث اذا اعتبرا مقيساً أحدهما الى الآخر كانت هناك زيادة بحسب الهوية الفردية العارضة^١ للطبيعة أخيراً بعد مرتبة الماهية المرسلّة، لا بحسب نفس جوهر الطبيعة، فالخطّ الطويل و الخطّ القصير ان لوحظا من حيث طبيعة الخطيّة - أى البعد الواحد - كان كلّ منهما طويلاً حقيقياً يُضاهي الآخر في أنّه بُعد واحد، ولا يعقل بينهما في هذا الطباع تفاوت أصلاً وان لوحظ أحدهما بقياسه الى الآخر كان الأزيد منها طويلاً اضافياً يفضل على الآخر بحسب خصوص الهوية الفردية، فالطول الحقّ^٢ ليس يقبل الأزيد و الأنقص بل أنّما الطول المضاف، /PB48/ وكذلك الكثرة بلا اضافة هي العدد، و الكثرة بالاضافة عرض في العدد، و الكثير الحقّ لا يقبل الأكثر و الأقلّ، بل أنّما الكثير المضاف.

وطبيعة^٣ السوادية أيضاً في السوادات المختلفة بالشدة و الضعف على سبيل واحد، و أنّما ذلك الاختلاف بحسب خصوصيات أفراد الطبيعة، و من حيث الاضافة العارضة لا في جوهر الماهية و سنخ الحقيقة، فالسواد الحقّ لا يقبل أشدّ و أضعف، بل الشيء الذي هو سواد بالقياس عند شيء هو البياض بالقياس الى آخر.

فقد بان أنّه كما لا كمّيّة أزيد في أنّها كمّيّة من كمّيّة و ان كانت كمّيّة أزيد من كمّيّة، فكذلك لا كثرة أكثر في أنّها كثرة من كثرة و ان كانت كثرة أكثر من كثرة، و لا سواد أشدّ في أنّه سواد من سواد و ان كان سواد أشدّ من سواد؛ و قس عليه أمر أتمّيّة العقل من الهیولی، حيث ليس جوهرية العقل أتمّ من الهیولی و ان كان بحسب هويّته الفردية أكمل /MA43/ من الهیولی بحسب هويّتها الفردية.

فلا يكون جوهر أتمّ في أنّه جوهر و ان كانت جوهرية أتمّ من جوهرية، و كذلك ليس اذا كان بعض الناس أفهم و بعضهم أبه، فقد قبلت القوّة النطقية زيادةً و نقصاناً، بل و لا لو كان واحد من الناس لا يفقه شيئاً البتة كالطفل، ففضله^١ هو أن له في جوهره القوّة التي اذا لم يصدّها صادّ فعلت الأفاعيل النطقية و هي واحدة؛ و لكنّها يعرض لها تارةً عوز الآلات القلبية و الدماغية مثلاً، و تارةً معاسرتها و عصيانها، فيختلف ذلك بحسب أحوالها و طباعها، ثابت على شاكلته، كالنار تختلف أفعالها بحسب اختلاف المنفعلات و المادّة التي تفعل بها فيها. و ربّما تكون النفس الشخصية ناقصةً في جوهرها الشخصي^٢، لنقصان استعداد المادّة التي يستحقّها، فليس الذهن و لا الحدس و لا شيء من مضاهيات ذلك فصل يقوم الانسان المرسل بما هو انسان، بل هي عوارض و خواصّ لسنخ الماهية المرسلّة، و الكمال و النقص فيها من جهة الاستعداد المتولّد من استعدادين: استعداد الفاعل و استعداد المنفعل. فأما الذي للفاعل نفسه فغير مختلف.

و من تضاعيف البيان قد بان سرّ ما ذكره الأستاذ المصنّف - قدّس سرّه في سماء فتوحه - بقوله: «فإنّما انبعثه من عدم التفتّن للفرقان البينّ الجوهر و الجوهرية و أيضاً بين الأتمّة»، الى آخره.

[١٦/٦٨] قال: و شريكنا في بارير مينا^٣.

أقول: الذي يلوح ممّا ذكره الشيخ هنالك من الفرق بين الجوهرية و التجوهر، هو أنّ التجوهر عبارة عن صيرورة الجوهر، لا عن صيرورة الشيء جوهرًا بعد أن لم يكن جوهرًا، PA49/ و الجوهرية كون حقيقة الشيء و ماهيته^٤ لا في موضوع، فالعقل يحكم بأولوية التجوهر للعقل من تجوهر النفس اذا كان التجوهر هو التحصّل و الوجود، فيرجع التشكيك

٢ - م: الشخص.

٤ - كذا.

١ - م: فضله.

٣ - م: بار مينا.

فيه الى التشكيك في الوجود بخلاف الجوهر، فالعقل أولى في التجوهر - لا في الجوهرية - من النفس في التجوهر لا في الجوهرية.

وأما اذا كان تجوهر الشيء عبارة عن قول الجوهر عليه فيما سلف لا حدوث الجوهر له فيما سلف فلا تشكيك فيه أيضاً، كما يظهر من الشيخ حيث قال في فصل تعريف حال المصدر وتعلق الكلمة المحصلة و غير المحصلة بهذه العبارة: «والأكثر في لغة العرب هو أنه حيث يكون للمصدر لفظ خاص، فإنه تكون الكلمة دالة على وجود معنى لفظ ذلك المصدر لموضوع ما في زمان معلوم وان كان قد يتضمن ذلك معنى الاسم المطلق، أيضاً مثل قولهم: أبيض بيّض من الابيضاض، فإنه قد يدل على الابيضاض الدال على البياض، فإن المعاني التي تدل عليها الكلمة فإنها لغيرها في ظاهر لغة العرب معاني^١ المصادر وكذلك المعنى الذي يدل عليه الاسم المشتق هو معنى المصدر، و معاني المصادر كلّها في لغتهم أعراض؛ لأنها نسب عارضة في الجواهر الى أمور تحدث لها، فليس شيء من المصادر يقال على الجواهر، بل يؤخذ في الجواهر، فتكون لغة العرب /MB43/ لا تستعمل كلمات تدل على معنى يقال على الجواهر دلالة أولى، فأما دلالة ثانية فقد يكون، كما اذا قلنا حيّ فلان اذا صار ذا حيوة، بل تجوهر فلان أي صار جوهرًا من الجواهر وان كانت دلالة الأولى إنما هي على معنى التجوهر لا على معنى الجوهر.

والتجوهر كون ما لا جوهر جوهرًا، فإن الجوهر مدلول عليه في التجوهر لا محالة دلالة ثانية، و لغة العرب ليس تدل فيها بالكلمات على مجرد اتّصاف زيد مثلاً في هذا الموضوع بأنه كان جوهرًا حتى يدل على كون الجوهر مقولاً عليه فيما سلف ذكره، حتى يكون قولهم تجوهر أنه كان الجوهر محمولاً عليه فيما سلف، بل معنى أنه تجوهر عندهم هو أن الجوهر المقول عليه حدث له فيما سلف، فليس يدل على قوله عليه بل على حدوثه فيه، فيدل عليه من حيث هو حادث حدوث أمر موضوع له في وجوده له، فلغة العرب تضايقه في هذا

١ - يمكن أن يقرأ في م: معاني.

الباب. ولا يمتنع أن تكون في بعض اللغات كلمات لا تضيق في ذلك بل تقتصر دلالتها على المبلغ المذكور الذي لا يشير على الحدوث، حتى يكون معنى نظير تجوهر فيها^١ هو أن الجوهر مقول على زيد فيما سلف، لا على أن حدوث الجوهرية موجود لزيد فيما سلف من غير التفاوت الى الحملِ بعلَى البتة»، انتهى /PB49/.

و من الظاهر أن المراد من الحدوث هو الحدوث الزماني ولا سيما في لغة العرب وما يقصدونه في أمثال أخذ الجوهر في التجوهر الذي فيما وقع عن الشيخ ههنا وفي الاشارات في فصل تجوهر الأجسام وفي الهيئات كتابه الشفاء في بحث اثبات التلازم بين الصورة والهيولى على ما قال: «فهو اذن متقدّم بالذات على المحسوسات، وليس الشكل كذلك، فإنّ الشكل عارض لازم للمادة بعد تجوهرها جسماً متناهيّاً» انتهى؛ أى بعد صيرورتها جسماً متناهيّاً. و تجوهر الأجسام - أى صيرورتها جواهر - لا حدوث الجوهرية لها بعد ما لم يكن جواهر، على ما ظنّه خاتم المحصلين في شرحه للاشارات على ما قال: «إنّ الجوهر يطلق تارةً على الموجود لا في موضوع، و تارةً على حقيقة الشيء و ذاته، و التجوهر على الأوّل صيرورة الشيء جوهرأ و على الآخر تحقّقه حقيقة^٢، و لا يصحّ حمل التجوهر على الأوّل، و إلّا لزم أن لا يكون جوهرأ أولاً، ثمّ يصير ذلك أخيراً»، انتهى.

و هذا كما ترى أنّه لا معنى التجوهر على الأوّل إلّا كون الجوهر مقولاً عليه أولاً، لا أنّه يحدث له الجوهرية بعد ما لم يكن له جوهرية كما قرّرنا [ه].

ثمّ إنّ الجوهرية المطلقة كما لا تشكيك فيها كذلك ليس في التجوهر المطلق كذلك، نعم لو اعتبر في تجوهر الشيء تحصّله و وجوده لكان الأمر كذلك، و قد اعترف الأستاذ المصنّف - طاب ثراه - بعدم جريان التشكيك فيه أيضاً بقوله العزيز: «و جوهريته هليته المركبة المستغنية عن العلة»، الى آخره، حيث انّ مفاده و مغزاه هو قول^٣ الجوهر و حمله على

٢ - م: حقيقته.

١ - ب: فيها.

٣ - ب: قوله.

الجواهر و علّل ذلك بقوله: «لكون ثبوت الذاتي لما هو ذاتي له غير مستند الى علة أصلاً». /MA44/

فان قلت: اذا كان تجوهر الشيء عبارة عن صدق الجوهر و حمله عليه، و من البين الظاهر أنّه يصدق على العقل مثلاً قبل صدقه على النفس، لتأخرها عنه من حيث كونها معلولة له.

قلت: انّ هذه الأقدمية ليست تورث التشكيك، حيث انّ المعتبر فيه كون صدق ما يقال على التشكيك على المتأخر من تلقاء صدقه على المتقدم، و الجوهر لما كان ذاتياً لهما جميعاً فيكون واجب الثبوت لهما، فلا سبيل لعلية صدقه على العقل لصدقه على النفس، بل صدقه عليهما بذاتيهما من دون علة و علية مطلقاً على ما اعترف به المشاؤون و الاشرافيون، على ما نبّه عليه الأستاذ - قدّس سرّه - بقوله: «باجماع العقلاء»؛ و ذلك بخلاف ما عليه أمر التجوهر اذا كان بمعنى تحصيل الجوهر و وجوده، /PA50/ على ما نبّه عليه الأستاذ بقوله: «في التجوهر و الوجود» حيث أنّه لا يكون ذاتياً لهما، فيجري التشكيك فيه بهذا الاعتبار على ما قال: «بل انما الجوهر الأولي' أولى' الى آخره. و ذلك حيث يرجع ذلك الى كون وجود العقل و تحصيل جوهره علة لوجود النفس و تحصيل جوهرها، فاتصافها به من تلقاء اتصافه به، فيصدق عليه أنّه يصدق على المتقدم و لا يصدق على المتأخر، و لا يصدق على المتأخر الا و يصدق على المتقدم، فيكون صدقه عليهما على التشكيك، و تمام تفصيله في كتابنا العروة الوثقى و هو شرحنا على الهيات كتاب الشفاء و غيرها.

[١١/٦٩] قال: حملاً بالذات.

أقول: لا خفاء في أنّ الحمل حملان: أحدهما بالذات، و ثانيهما: بالعرض. فالأوّل: حمل ذاتيات الشيء عليه، سواء كان ذلك بحسب المائة أو الأئمة. و الثاني: ما لا يكون

كذلك، بل يكون مبدأ المحمول خارجاً عن ذات الموضوع قائماً به، كالأسود والأبيض والكاتب والضحك لخروج مبادئها الاشتقاقية عن موضوعاتها.

[١٦/٦٩] قال: مطلقاً.

أقول: سواء كان في الحقائق الجوهرية أو^١ العرضية.

[٢٠/٦٩] قال: وهو فصل الانسان ...

أقول: بل أنه بازاء فصله الذي عبّر عنه به، وهذا من رسومه لا من حدوده، وحقيقته هي النفس النطقية التي هي الجوهر المجرد المأخوذ بلا شرط شيء، وهو جوهر كنفسه المأخوذ بشرط لا شيء؛ أي النفس الناطقة. ولا يلزم من ذلك تبدل حقيقته بأخذه بلا شرط شيء حتى يلزم تبدل الشيء حقيقةً بمجرد أخذه باعتبار ما، وهو لا بشرط شيء حتى يقال إن الاعتبار لا يصح أن يكون ميلاً^٢ لذات الشيء عن حقيقته ومائته^٣ وهو غير مفهوم الناطق الذي هو المشتق الذي لا يدخل تحت مقولة الجوهر، وقس عليه أمر سائر الفصول.

قال الرئيس في التعليقات: «تعليق: الفصل المقوم للنوع لا يعرف ولا يدرك علمه و معرفته، والأشياء التي يؤتى بها على أنها فصول فإنها تدلّ على الفصول وهي^٤ لوازم لها، وذلك كالناطق فإنه شيء يدلّ على الفصل المقوم للانسان وهو معني أوجب له أن يكون ناطقاً، والتحديد بمثل هذه الأشياء يكون رسوماً لا حدوداً حقيقةً^٥، وكذلك ما يتميز به الأشخاص وما يتميز به الأمزجة»، انتهى كلامه بمقالته، وهو يدلّ على المدعى.

٢ - م: - ميلاً.

٤ - م: هو.

١ - م: و.

٣ - م: مائة.

٥ - ب: حقيقة.

قال خاتم المحصّلين: «أنّ الجنس هو المبهم، و الفصل هو المحصّل لذلك المبهم الذي /PB50/ لولاه لاحتمل وقوع الجنس على أشياء /MB44/ مختلفة لا يكون محصّل الوجود. والمراد بكون الفصل مقوّمًا للنوع هو هذا التحصيل لا العلّية بمعنى المتعارف، فإنّ الجنس يحمل على الفصل، وكلاهما^١ يحملان على النوع، ولا يحمل معلول على علّة، ولا المعلول و العلّة على المركّب منهما»، انتهى.

والذي يشيّد^٢ أركان ما ذكرناه بحيث يضمحلّ غواسق شكوك ما ذكره الرئيس هنالك بقوله: «تعلّيق: البسائط لا فصل لها، فلا فصل للون و لا لغيره من الكيفيات و لا لغيره من البسائط، و أنّما الفصل للمركّبات، و أنّما يحاذي بالفصل الصورة، كما يحاذي بالجنس المادّة، و الناطق ليس هو فصل الانسان، بل لازم من لوازم الفصل، و هو النفس الانسانية مثلاً»، انتهى. ونظائره كثيرة في التعليقات و في الشفاء^٣ على ما تصدّينا لكشفه في شرحنا^٤ عليه.

وبالجملة: أنّه بما قرّرنا [هـ] لاح و ظهر أنّ الفصل يصحّ أن يكون محمولاً على النوع من طريق ما هو، كما في الانسان مثلاً و ان لم يكن مقولاً في جواب ما هو، حيث انّ المراد منه ما يعبرّ عنه بالناطق المشتقّ الذي لا تأصّل له و ليس جوهرأ و لا عرضاً، لا هذا المفهوم المعبرّ به؛ لأنّه بازاء ذلك الفصل و مجذائه. فالتأصّل هو المعبرّ عنه، و الغير المتأصّل هو المعبرّ به، و هذا غير داخل في قوام النوع و لا يفيد أيّته، و ذاك داخل فيه و يفيد أيّته و يتّحد معه بالذات.

و من ههنا قال الشيخ في المقالة الثانية من منطق الشفاء: «لقائل أن يقول: انكم قد أطلّقت القول في عدّة مواضع بأنّ الفصل أيضاً قد يقال من طريق ما هو و خصوصاً في البرهان. فنقول: أنّه فرق بين قولنا: «أنّ الشيء مقول في جواب ما هو»، و بين قولنا: «أنّه

٢ - ب: يشدّ.

٤ - أى: العروة الوثقى.

١ - م: هما.

٣ - م: + و.

مقول في طريق ما هو»، كما أنه فرق بين قولنا: «الماهية» وبين قولنا: «الداخل في الماهية»؛ فالمقول في طريق ما هو هو كل ما يدخل في الماهية ويكون في ذلك الطريق وان لم يكن وحده دالاً على الماهية، والمقول في جواب ما هو: هو الذي وحده يكون جواباً اذا سئل عما هو فالفصل يدخل في الماهية ويكون مقولاً من طريق ما هو؛ اذ هو جزء الشيء الذي يكون جواباً من ما هو، لكن ليس هو وحده مقولاً في جواب ما هو»، انتهى.

وهذا ناظر الى الفصل الحقيقي الذي هو النفس الناطقة المأخوذة بلا شرط شيء و هو /PA51/ مقول عليه في طريق ما هو وان لم يكن مقولاً في جواب ما هو، وهو جوهر في ذاته، وذلك بخلاف ما عليه أمر ما بجذائه من الناطق المشتق، فإنه في ذاته لا جوهر ولا عرض لعدم تأصله، لكونه من لوازم ما هو الفصل الحقيقي. فاندفع الاشكال بحذايره. و تمام الكشف في شرحنا على الهيات كتاب الشفاء و ﴿ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ﴾^١.

فان أزعجك سرّك أن الأستاذ المصنّف - قدّس سرّه - قد حكم بأن المفهوم المنطقي الذي هو المشتقّ المعبرّ به يفيد أثية^٢ الماهية مع قطع النظر عما هو المعبرّ عنه به، وكذا سائر ما حكم اليه بأنه في طريق ما هو.

قلت: ليس الأمر كذلك، بل أراد به المعبرّ عنه بهذا المفهوم، وهو الفصل الحقيقي على ما حكم به في كتابه التقديسات بقوله السداد /MA45/: «مَفْحَصٌ، لَا تَنْخِيْنٌ^٣ عَنْ فَطَانَتِكَ! أَنْ جَوْهَرِيَّاتِ الْمَاهِيَّاتِ الْجَوَازِيَّةِ، وَكَذَلِكَ عَرْضِيَّاتِهَا الْمُقَابِلَةُ لِلجَوْهَرِيَّاتِ لَيْسَتْ هِيَ الْمَفْهُومَاتِ الْمَعْبَرِّ بِهَا عَنْهَا، فَإِنَّ الْمَعْبَرِّ بِهِ خَاصَّةً وَلاَزِمٌ لِمَا يَعْبَرُّ عَنْهُ عَلَى الْإِطْلَاقِ، وَأَمَّا الْمَحْكُومُ عَلَيْهِ بِأَنَّهُ جَوْهَرِيٌّ أَوْ عَرْضِيٌّ هُوَ الْمَعْبَرُّ عَنْهُ الَّذِي هُوَ بِذَاتِهِ مَبْدَأُ لَزُومِ ذَلِكَ الْلاَازِمِ وَخَاصِيَّتِهِ، وَالاختلاف بالجوهريّة والعرضيّة في أولات العنوانات في حدّ ذاتها لا في مفهومات العنوانات أنفسها. أليس ممّا قد بان لك في الفلسفة التي فوق الطبيعة أنّ الفصول

١ - الجمعة، ٤.

٢ - م: آية.

٣ - م: لا تَنْخِيْن. لا تَنْخِيْن: لا تَسْتَرْ.

المقومة للأأنواع مطلقاً، والأجناس العالية التي لا جنس فوقها، اذ هي بسائط في ذواتها. و عند العقل أيضاً لا يمكن تعريفها و تحديدها، والأشياء التي تؤتى بها على أنها فصول و أجناس فأنما هي تدلّ عليها، وهي لوازم و عنوانات لها، بل انّ رهطاً من شركائنا الرؤساء السلاف ربّما تسمعهم يقولون: ليس في قدرة البشر الوقوف على حقائق الأشياء، ولا سيّما البسائط أى الخواصّ الأوليّة الذاتية المقامة مقامَ الجوهريات الآ من سبيل اللوازم، ونحن لانعرف حقيقة الحيوان مثلاً، وأنما نعرف شيئاً له خاصية الادراك والفعل، والمدرك الفعّال ليس هو حقيقة الحيوان بل هو خاصّة^١ أو لازم، والفصل الحقيقي له لسنا ندركه، وكذلك لانعرف حقيقة الجسم، بل نعرف شيئاً له هذه الخواصّ وهي الطول والعرض والعمق.

والذي يقضي به الفحص البالغ أنّه ربّما تنطبع في العقل حقيقة كجنس مقولة الجوهر - واذ هي بسيطة^٢ لا يحلّلها العقل الى جنس و فصل - فليس للعقل أن يعرفها و يعبر عنها بصرف كنهها، فيدرك^٣ منها خاصية أوليّة تلزمها بنفس ذاتها، /PB51/ و ما^٤ هي أنّها ماهية منعوتية حقّها أنّها اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع، فيعبر عنها بتلك الخاصّة^٥، و يجعلها عنوان نفس الحقيقة، ففهوم العنوان و ان كان عرضياً لازماً إلا أنّ ذا العنوان والمعبر عنه هو نفس جوهر الحقيقة، و فصول الأنواع بأسرها على هذه المشاكلة، فالفصل المقوم للانسان مثلاً يدرك و يعبر عنه بالناطق، أي مستحقّ ادراك الكلّيات و مبدئه، لأنّه يدلّ على الفصل المقوم، وهو المعنى الذي أوجب للنوع أن يكون ناطقاً، فاذن التحديد بمثل هذه الأشياء يكون رسوماً أقيمت مقامَ الحدود على التوسّع لا حدوداً حقيقية، وليس يتصوّر في الفصول والأجناس البسيطة إلا مثل هذا التحديد الذي هو على سبيل التوسّع والتجوّز».

٢ - م: بسيط.

٤ - ب: ما.

١ - م: خاصية.

٣ - م: فندرك.

٥ - ب: الخاصية.

[١٠/٧٠] قال: بعد أحدية.

أقول: أنما قيده بقوله: «بعد أحدية جنسية» لخروج النوع المفرد والمركب من أمرين متساويين لو كان؛ لأنه لا يدخل تحت مقولة مطلقاً، كما يبين في موضعه.

[١٩/٧٠] قال: كما الزوجية للأربعة.

أقول: نعل في اتيانه بحرف التشبيه اشارة الى أمر الحدوث عنده على ما ذكره في كتابه الايماضات بقوله الشريف: «اعلمن! أن كون المحدث مسبوقاً بالبته وجوده بالعدم ليس إلا من لوازم ذاته المستندة الى نفس هويته لا غير، على شاكلة لوازم الماهية المقتضاة لنفس جوهرها المتقررة /MB45/ لا بمدخلية مالا أمر وراء نفس الماهية أصلاً إلا بالعرض. فهناك بطلان قبل و تقرّر بعيد و صفة محمولة على الذات، وهي كونها بعد البطلان، فالبطلان القبل من عدم العلة، و التقرّر البعد من افاضة الجاعل. و كون الذات المتقررة من بعد البطلان أنما هو من تلقاء جوهر الذات بنفس هويتها».

ثم قال: «فاذن قد امتنع بالنظر الى هذا الوجود بعينه إلا أن يكون بعد العدم، فكان هذا الوصف له بنفسه لا بعلة، وأنما من تلقاء العلة بنفسه لا بثبوت هذه الوصف له».

ثم قال: «وهذا الأصل مستغرق الشمول لأنحاء الحدوث الزماني والذهري والذاتي جميعاً، والغاغة من الجماهير يخالفون أبناء الحقيقة و يسندون الاتصاف بوصف الحدوث أيضاً الى عنة الذات المحدثه لا الى اقتضاء نفس الذات»، انتهى.

قال الرئيس في الاشارات في النمط الخامس: «أن وجود المحدث بانفاعل و كونه مسبوقاً بالعدم ليس بفعل الفاعل بل لذاته»، انتهى.

والذي يظهر من هذا و مما ذكره في فصل في أقسام العلل و أحوالها من المقالة السادسة من كتاب احيات الشفاء: أن الحادث بما هو حادث لا يعطي وجوداً آخر زائداً على

وجوده في حدّه الذي /PA52/ يكون فيه، و عدمه السابق بعدم علّته، فلا يفتقر الحادث من حدوثه الى العلة مطلقاً. والتعبير عن الحدوث بكون الوجود بعد العدم لا يعطي كوناً آخر تابعاً لوجوده، فقد استغنى عن العلة مطلقاً، فضلاً عن العلة المحدثة. وذلك حيث قال هنالك: «لا يمكنك أن تقول ان شيئاً جعل وجود الشيء بحيث يكون بعد أن لم يكن، فهذا غير مقدور عليه، بل بعض ما هو موجود واجب ضرورة أن لا يكون بعد عدم، وبعضه واجب ضرورة أن يكون بعد عدم. فأما الوجود من حيث هو وجود هذه الماهية، فيجوز أن يكون عن علة. وأما صفة هذا الوجود - وهي أنه بعد ما لم يكن - فلا يجوز أن تكون عن علة»^١، انتهى.

و من الظاهر من تنكير قوله: «عن علة» نفي مطلق العلة، سواء كانت تلك هي المحدثة أو نفس ذات الحادث، سيما ذكر متصلاً بما نقلنا عنه بقوله: «فالشئ من حيث وجوده حادث، أي من حيث ان الوجود الذي له موصوف بأنه بعد العدم لا علة له بالحقيقة، بل العلة له من حيث للماهية^٢ وجود^٣»^٤، انتهى. وهو صريح في أن لا علة للحدوث بالحقيقة، فلو قيل لكان بالمجاز. وأمثال هذا الكلام قد وقع عنه سابقاً و لاحقاً و لا تطول الكلام بذكره. و من ههنا لاح حال ما حصله خاتم المحصلين في شرحه للاشارات بقوله: «ان العلة المحدثة - وهي العلة للوجود - علة لهذه الصفة أي كونه بعد العدم». و مثله وقع عنه في أواخر النمط الخامس. و قد أشبعنا القول في هذا المرام في شرحنا على الهيات كتاب الشفاء و كحل الأبصار على الاشارات.

[٢١/٧٠] قال: كما يتمم به^٥ رهط...

أقول: يريد به الفاضل الدواني حيث ذهب الى أن لوازم الماهية مستندة اليها

١ - الشفاء، الهيات، ص ٢٦٢.

٢ - م: لماهية. ب: لماهيته.

٣ - م، ب: وجوده.

٤ - ب: به.

٥ - المصدر السابق، ص ٢٦٣.

بمدخلية مطلق الوجود من دون خصوصية الوجود العيني أو الذهني، و الحقّ أن مدخلية الوجود كمدخلية خصوصية أحدهما، فلا مدخل للوجود المطلق في ذلك؛ بل الماهية المتقرّرة بما هي متقرّرة مقتضية للوازمها /MA46/ من دون أن يكون لوجودها مدخل في ذلك مطلقاً.

[١٩/٧١] قال: ماهية الشيء ...

أقول: فيه اشعار بأن لازم الماهية مستند^١ اليها من دون مدخلية للوجود فيها مطلقاً.

[١٠/٧٢] قال: على معان ثلاثة.

أقول: أحدها: الموصوفية و ان كان ذلك المقبول في موصوفه بحسبه، فيكون هنا لك فيه و عنه واحداً، و ذلك كاتّصاف الأربعة بالزوجية.

و ثانيها: الانفعال الذاتي، و ذلك اذا كان المقبول في موصوفه بحسب غيره، كالصور القائمة بالعقول المقدّسة و الجواهر المطهّرة من جهة استنادها الى الباري - الحقّ سبحانه^٢ تعالى - ففيها لا عنها، بل فيها من غيرها، /PB52/ فهناك^٣ جهتان: قبول و انفعال، و تأثير و فعل.

و ثالثها: الانفعال الزماني، فهو انتفاء المقبول عن قابله زماناً، ثمّ تحليلته به ثانياً، فهو القبول بحسب الامكان و القوّة الاستعدادية.

و من البين أنّ هذا الفعل و القبول لا يجتمعان في أمر واحد على أن يكون فاعلاً لما يقبله لاجتماع الامكان الاستعدادي و القوّة الاستعدادية و الوجوب بالنظر اليه، و هما

٢ - ب، م: - سبحانه.

١ - ب، م: مستندة.

٣ - ب: فهناك.

متنافيان لا يجتمعان في أمر بسيط، وذلك بخلاف ما عليه أمر المركّب فإنه يصحّ اجتماعهما فيه باعتبار جزئيه، ألا أنّ الانسان يفعل بالنفس و ينفعل بالبدن، فالقابل للصفات البدنية قبولاً زمانياً هو البدن، والفاعل فيها هو النفس. وأمّا القبول بالمعني الأول - أي الموصوفية - لاتغاير بالاعتبار فعليته، على ما نبّه عليه الأستاذ بقوله: «عنه وفيه واحد».

قال الشيخ في التعليقات^١: «إنّ هذه الوجودات^٢ من لوازم ذاته، و لوازمه فيه بمعنى أنّها تصدر عنه لا عن غيره فيه فيكون، ثمّ انفعال. و قولنا فيه يعتبر على وجهين، أحدهما: أن يكون فيه عن غيره، و الآخر^٣: فيه لا عن غيره، بل فيه من حيث يصدر عنه»، انتهى. ثمّ إنّ فيه عن غيره، قسماً:

أحدهما: أن يكون فيه عن غيره بعد أن لم يكن.

و ثانيهما: ما لا يكون كذلك، بل يكون عن غيره فيه أبداً و أزلاً أن كان أزلياً على ما

فصله الشيخ في بعض مراسلاته الى بهمنيار.

و ذلك حيث قال: «يقال هل يخلو العقل الفعّال من أن ينفعل عن ذاته حتّى يدرك المعقولات، فيكون من يفعل ينفعل، حين^٤ الانفعال يقال بوجه مرسل على كلّ خروج من القوّة الى الفعل. و يقال على وجه أخصّ من ذلك مثل أن يكون خروجاً زمانياً، مثل أن يكون على سبيل الانتقاص ليس على سبيل الاستكمال. و كلّ ذلك يشترك في أنّه خروج من قوّة الى فعل، و حيث لا يوجد معني ما بالقوّة فلا وجه للانفعال بوجه، و لو كانت نفوسنا متصوّرة للمعقولات لا على سبيل استيناف تصوّر بعد عدمه لما كانت يقال أنّها منفعة، على أنّها الآن أيضاً ينفي عنها الاسم على سبيل معني الخاصّ دون العام»، انتهى.

بما تلخيصه و شرحه: أنّ معني ما وقع عنه بقوله: «يعقلها» ليس العقل العامّي الذي بعد أن لم يعقل، بل معني وجود لازم كما يعلم. و هذا جواب من يسأل من أنّه كيف يكون

٢ - م: الموجودات.

٤ - م: حينئذ.

١ - ش: التعليقات.

٣ - ش: + أن يكون.

الشيء فاعلاً وقابلاً لما يعقله؟ و شرحه: أنه إنما يمتنع أن يكون فاعلاً و منفعلاً عن ذلك الفعل ان كان /MB46/ زمانياً، فإن مثل هذا يكون فيه بالقوة، فيخرج عن ذاته الى الفعل، و هذا محال؛ فاذا كان على الوجه المذكور غير زمني فإنه لا يلزم المحال.

فاذا تقرّر هذا /PA53/ فنقول: ان الانفعال الذاتي لما للشيء يستلزم امكانه الذاتي كما في العقول الطاهرة و الجواهر المقدسة القاهرة القابلة للصور العلمية عن الباري الحق تعالى قبولاً و انفعالاً ذاتياً لا زمانياً و لا دهرياً. و أمّا الانفعال الزمني لما للشيء فيستلزم^١ كونه هيولانياً، إمّا في ذاته - فكلاً أجسام و صورها - و إمّا ما يتعلق به - فكالنفوس المتعلقة بها - و ذلك بخلاف ما اذا كان القابل يقبل الصور القائمة به من ذاته، فإنه لا يستلزم شيئاً منها^٢، و ذلك لأنّ عنه و فيه واحد، كما في الأوّل نظراً الى لوازم ذاته من الصور لو قلنا بها على ما عليه مسير الشيخ و ان لم يرض^٣ المصنّف، فلذا ترك ما قاله الشيخ في التعليقات على ما نقلنا [ه].

[١١/٧٢] قال: لا القابلية.

أقول: حيث أنّ القبول بهذا المعنى يرجع الى الفعل على ما فصلنا ذلك في الحاشية ليس مقابلاً له.

[١/٧٣] قال: أصحاب الخلأ.

أقول: من الحكماء و بالجملة أنّ القائلين بأنّ المكان هو البعد فقد ذهب بعض منهم الى أنّ هذا البعد قد يكون ممتلياً و قد يكون خالياً، و هم أصحاب الخلأ من الحكماء و كثير من المتكلمين.

٢ - م: منها.

١ - ش: فيلزم.

٣ - م: يدخل.

ثمّ لا يخفى أنّ ما عليه بعض الحكماء من البُعد المجرّد الموجود لم يظهر أنّهم ذهبوا الى اتّحاده مع البعد المادّي الذي هو الصورة الجسميّة نوعاً، بل الظاهر أنّهم حكموا بأنّه مغاير له نوعاً فلهذا^١ ترى الشيخ في طبيعيات كتابيه الشفاء والنجاة أنّه تصدّي لبطلانه بوجوه تدور رحاها على استحالة اختلاف طبيعة واحدة نوعية في التجرّد و عدمه، كما ظنّه هذا الرجل.

قال في النجاة: «انّ امتناع تداخل بعدي جسمين مادّيين أمر مشاهد لا يمكن انكاره، أمّا لكونهما مادّيين أو لكونهما بعدين أو لكون المادّة ممتنعة التداخل في المقدار أو لكونهما معاً.

و الأوّل باطل، اذ من البين أنّ المادّة ما لم يتحيّز ليس لها أن يوصف بالتداخل و مقابله، اذ لا معني للتداخل الاّ كون الشئيين المتحيّزين بوجه اذا أخذ من أحدهما شيء كان معه ما يساويه من الآخر معيّةً وضعيّةً لا يمكن أن يشار الى أحدهما ولا أن يشار الى الآخر، فيكون مقابل هذا أن يكون ذات هذا متميّزة عن ذات الآخر مبائناً له في الوضع، وهي اذا تحيّزت فأمّا أن لا يكون لها مقدار أم لا، فان كان الأوّل كان تلاقي المادّتين ملزوم تداخلهما، اذ ليس لهما مقدار ليكن أن يقال انّ أحدهما يلاقي الآخر الاّ بالتمام، /PB53/ وان كان الثاني كان كلّ واحد ذا مادّة وقد تقدّم أنّهما ممتنعاً التداخل، وان كان الثالث لزم أن لا يفارق المادّة، وهو باطل قطعاً. فتعيّن الثاني أو الرابع؛ والكلّ يوجب أن يكون التداخل للبعدين، اذ قد عرفت أنّ الهيولى ليس فيها ممانعة، فالبعدان سواء كانا مادّيين أو مجردين أو مختلفين امتنع تداخلهما وهو المطلوب».

وفيها أيضاً: «انّ المكان ان كان هو البُعد فبُعديته وانقسامه في الجهات، أمّا أن يكون لذاته أو لشيء حلّ فيه أو لشيء حلّ /MA47/ الخلاء فيه، و التالى بأقسامه باطل، فكذا مقدّمه. أمّا الملازمة فهي ظاهرة.

وأما بطلان القسم الأول من التالي، فلأنه حينئذ إما أن يكون متصلاً بذاته أم لا، والثاني باطل والآلان تقديره وانقسامه بغيره والمفروض خلافه، هذا خلف. فيكون متصلاً بذاته يمكن أن ينفصل، وكلما كان كذلك وجب أن يكون له مادة، فالبعد المفروض مجرداً عن المادة كان له مادة، هذا خلف.

وأما الثاني: فلاستلزامه أن يكون الخلاء جزء الملاء؛ إذ هو مع ما حل فيه من البعد موجود له مادة، فيكون الملاء جزء الخلاء.

وأما الثالث: فلاستلزامه أن يكون هو^٢ ذامقدار غير الخلاء، وكلما كان كذلك فهو ملاء، فذلك الشيء ملاء، فيكون الخلاء في ملاء، والمفروض خلافه، هذا خلف.

وأيضاً المكان ان كان هو البعد فهو إما أن يكون متناهياً أم لا، والأول باطل، والآلان حدّ ونهاية لا يمكن أن يعرض له الآ المادة، والمفروض أن ليس له المادة. وكذا الثاني ببراهين دالة على تناهي الأبعاد^٣، فكذا ما هو ملزوم واحد منها. وفي الشفاء أيضاً غيره من الأدلة ولم يتصدّ لابطاله بينائه^٤ على ما ظنّه ذلك الرجل.

وأيضاً ان امتناع تكثر^٥ طبيعة واحدة نوعية لا ابتناء له على ذلك، بل انما ملاك امتناعه أن تكثرها إما أن يكون بماهيته أو بلازمها أو بعوارضها؛ والكل باطل. أما الأولان: فلاتحادها ولازمها.

وأما الثالث: فلأن كثرة العوارض لا يمكن الآ بتكثر المادة أو تكثر استعدادها، ضرورة أن العوارض للماهية النوعية في سنخ ذاتها بما هي هي لا توجب تكثرها، بل لا يمكن أن يكون متكثرة؛ لأن سبب تكثرها منتفٍ هنالك لفرض اتحاد الماهية النوعية. ولعل الأستاذ المصنّف التفت الى ما ذكرنا [هـ]، لأن غرضه /PA54/ أنه على تقدير صحة ما

٢ - م: - هو.

٤ - م: بنائه.

١ - م: هو.

٣ - ب: الابعاد.

٥ - م: تكثر.

ذكره هذا الرجل لا يتأتى انتقاضه بالوجود، فليتدبراً

و أيضاً فيما وقع آ عنه - طاب ثراه - بقوله: «هذا تشكيكه الالزامي» اشارة الى أن هؤلاء الاشراقيين لو ذهبوا الى الوحدة النوعية للبعد بين المجرد والمادي، فابطاله الزامي لا برهاني بما ذكره هذا الرجل، و نقله فلا جدوى له. فلذا ترى الشيخ في النجاة و الشفاء قد تصدى لابطاله لوجوه برهانية لا جدلية، لخروجها عن الحكمة الحقّة. فهذا^٢ أيضاً تعريض و بحث على هذا الرجل بأن ما أورد من الشك في الوجود مبناه على مسالك جدلية و سبل غير برهانية، فلا جدوى له أيضاً من هذه الجهة، و مع قطع النظر عن تشكيكه الالزامي فلا انتقاض هنالك أيضاً؛ لأنّ الوجود ليس حقيقة نوعية، بل معني مصدرياً منتزعا عن الذوات و الماهية.

ثمّ إنّ ما ذكره ذلك الرجل من أصحاب الخلاء فهو مبنيّ على أنّهم يطلقون الخلاء على الفراغ مطلقاً، سواء كان بُعداً مجرداً موجوداً أو لم يكن؛ أمّا كونه ممتلياً أو لم يكن فهو /MB47/ أمر آخر.

و يؤيد ما قلناه ما نقلنا عن الشيخ في النجاة بقوله: «أو لشيء حلّ الخلاء فيه»، لأنّه يشعر باطلاقهم الخلاء على البعد الموجود المجرد، فلا ايراد على هذا الرجل من حيث اطلاق أصحاب الخلاء على الذاهبين اليه، فتدبر فيه!

[٧/٧٤] قال: و مطابق انتزاعه ...

أفيد: تلخيص حلّ الشكّ أنّه: ان ريم بالوجود نفس هذا المفهوم المصدري، اختير أنّه مطلقاً معناه مصدرية غير معقولة إلا بالاضافة الى موضوع ينتزع هي منه و يتخصّص بالاضافه اليه، فهذه الطبيعة المصدرية مقتضاها غير مختلف، و لا يصحّ أن يكون هي عين شيء من الحقائق و الماهيات المتأصلة أصلاً، كما سائر المفاهيم المصدرية.

وان ريم به ما هو مطابقه و ملاكه و معياره و مناطه و مصحح انتزاعه و ميزان صدق حمل المشتق منه بالنسبة الى أى موضوع و موجود كان، اختيار أنه مطلقاً حقيقة الوجود المتقرر بنفسه القائم بذاته الغني عن الماهية وان هو الا الوجود الحق في حاق الأعيان بنفسه، فالماهيات الممكنة المنتزع منها الوجود بأسرها ملغاة الاعتبار بحسب أنفسها في ملاك صحة انتزاع الوجود منها رأساً، وأما الملاك و المناط و المطابق و المعيار و المصحح بالذات على الحقيقة مجرد الحيشية التعليلية التي هي ارتباطها /PB54/ بالوجود الحق القائم بذاته لا بماهيته وراء نفسه و استنادها اليه، فكما الانسانية المصدرية منتزعة من زيد و عمرو و خالد و سائر مشاركاتة النوعية مثلاً، و أما مطابق الانتزاع و ملاكه حقيقة الانسان المشترك و خصوصيات الأفراد بأسرها ملغاة، فكل فرد بخصوصه يصح أن يقال أنه المنتزع منه مفهوم الانسانية المصدرية لا بالمجاز، بل على الحقيقة. و أما مطابق الانتزاع و ملاكه و ما بازائه فليس الا الطبيعة الجوهرية النوعية الانسانية المشتركة، و لاحظ لشيء من خصوصيات الأفراد بحسب الخصوصية من المدخلية في ذلك بتة، بل أما مناط صحة انتزاع الانسانية المصدرية ارتباط كل من الخصوصية بالطبيعة النوعية الانسانية الجوهرية المشتركة التي هي على الحقيقة مطابق الانسانية المصدرية و ملاكها و مناطها و معيارها بالضرورة.

فكذلك الأمر في ماهيات الممكنات و هوياتها بأسرها بالقياس الى الموجدية المصدرية، و الوجود الحق القائم بذاته لا بماهيته وراء نفسه الذي هو ملاك الموجدية المصدرية و مطابقها و ما بازائها و مناط انتزاعها من أى شيء كان.

فكل ماهية أو هوية ممكنة بالذات تصحح^١ لها بالفعل الارتباط بالوجود الحق القائم بنفسه صح انتزاع الموجدية المصدرية منها بالفعل على الحقيقة، ولكن المطابق و الملاك ليس الا الوجود الحق القائم بذاته، و مصحح انتزاعها ليس الا ارتباط به - جل ذكره - الا

أن الارتباط بالطبيعة النوعية الانسانية المشتركة الذي هو مصحح انتزاع الانسانية المصدرية إنما هو ارتباط تلبّسي، /MA48/ فأما الارتباط بالوجود الحقّ القائم بنفسه الذي هو مصحح انتزاع الموجودية المصدرية من أيّ ممكن كان، فهو ارتباط استنادي صدوري لا غير.

فاذن قد استبان الفرق بين الموجودية المصدرية وبين الوجود الحقّ الذي هو مطابقتها وملاك انتزاعها، وبرز أن شيئاً منها مقتضاه غير مختلف أصلاً كما الأمر في الانسانية المصدرية والطبيعة النوعية الانسانية التي هي مطابقتها وما بازائها مثلاً؛ فليعلم وليثبت ولا يتخبّط.

أقول: وقوله: «على الحقيقة» يشير بذلك الى الردّ على الصوفية، حيث ذهبوا الى أن ما عداه تعالى ليس موجوداً على الحقيقة بل يترأى منه الوجود^١.

[١٤/٧٤] قال: وجود كل موجود.

أقول: وكذلك الأمر في سائر الصفات الكمالية /PA55/ للوجود كالعلم والقدرة والارادة والحياة، وذلك حيث أن ما عداه تعالى من المجرّدات يكون منتزعا عنه وان كان مطابق انتزاعها ومنشئها وملاكها العلم القائم بذاته؛ والقدرة والارادة والحياة على هذه الشاكلة أيضاً.

[١٥/٧٤] قال: على الحقيقة.

أقول: يشير بذلك الى أن البرهان على الاطلاق قد يعطى اليقين بوجود المعلول على المعلول الآخر ولكن بصحابة العلة له. والحاصل: الاستدلال بأحد المعلولين على الآخر مثل الاستدلال بالبول الأبيض الخائر^٢ على السرسام^٣، حيث أنّها معلولا علة

٢ - الخائر: الغليظ.

١ - ش: - أقول وقوله ... الوجود.

٣ - السرسام: وهو ورم في حجاب الدماغ يحدث عنه حمى واختلاط في الذهن.

واحدة، وهي حركة الحرارة من الأسفل الى ناحية الدماغ.
 وأما الأمر على ما عليه - طاب ثراه - بصدده فهو أن الباري الحق تعالى لما كان
 تقدّمه على العالم بجملته بحسب مرتبة ذاته هو التقدّم الانفكاكي الخارجي - سواء كان
 بحسب العلّية أو الماهية أو الطبع - لأنّ هنالك الولاية لله الحقّ، فيكون مسلكاً لمياً بالحقيقة
 لا صحابة للممّ.

[١٢/٧٥] قال: واحد و موجودية.

أقول: ^١ وذلك لأنّ وجود الموجود العيني في الذهن أنّما يكون بانسلاخه عن الوجود
 العيني، وتمثّله في الذهن بوجود ظلّي غير عيني لا بحصوله في الذهن محفوفاً بالوجود العيني؛
 إذ الوجودان متبائنان بالذات متقابلان بالخواصّ والأحكام ممتنعاً الاجتماع في موضوع
 واحد بعينه. فإذا كان الوجود العيني بعينه نفس جوهر الحقيقة - وليس في منّة العقل و
 استطاعة الذهن سلخ الماهية عن جوهر ذاتها و سنخ نفسها وأنحاء الوجود غير مبدّلة لقوام
 جوهر الذات و حقائق جوهرياتها أصلاً - فاذن يكون الحاصل منه في الذهن بحصوله
 الذهني موجوداً في الأعيان و مخلوطاً محفوفاً بأحكام الوجود العيني و خواصّه بالضرورة
 الفطرية، و إلّا لزم أن يكون الشيء في الذهن منسلخاً عن جوهر ذاته و سنخ ماهيته، و
 ذلك خلف محال، فإذا المرتبة العقلية في الذهن و الوجود العيني في حاقّ الأعيان فيما الوجود
 العيني عين ذاته واحد، و لذلك يمتنع حصوله في الذهن، فليعلم!

[١/٧٦] قال: الانفرادي السرمدى.

أقول: ان قلت: أنّ نظام الوجود مشتمل على الزمانيات المتغيّرة و الفاسدات

المتجددة، ونسبة المتغير /MB48/ الى الثابت دهر، فكيف حكم المصنف الأستاذ - قدس سره - بتقدمه الانفرادي السرمدى وان كانت نسبته^١ الى الثابتات الصرفة سرمداً؟ قلت: ان مراده ههنا ما وقع عنه في أوائل كتابه الايماضات بقوله: «وما يهدي /PB55/ الى الايمان بعرش السرمد هو وجوب الوجود الحق القيوم المتعالى عن التبدل و الانتقال بحسب جميع الشؤون والأحوال، المحيط بالدهر والزمان بجملة ما فيها^٢ من^٣ الآباد والآزال، فالسرمد لا يحتمل الامتداد واللامتداد ولا طرء العدم ولا سبق الليس»، انتهى. ومن الظاهر ان هذا المعنى يصدق عليه تعالى وان كان من مجعولاته المتغيرات الزمانية المتعاقبة بقياس بعضها الى بعض.

ومن هنالك ظهر سرّ حكمه بأنّ ماعداه متأخّر بالدهر من النظام الجملى مع أنّ من أجزائه وأعضائه وأركانه الجواهر المقدّسة والعقول القادسة الثابتة، ونسبتها الى الحقّ الثابت سرمد. وذلك حيث أنّه قد اعتبر في السرمدى ما يأبى وجوده عن^٤ البطلان السابق والليس الطارى، فلا يشمل هذا تلك الأنوار العقلية على تقدير قدمها؛ لأنّها بذاتها في حظيرة الامكان، فلا يأبى عن ذلك بالنظر الى ذاتها، فما ظنك بحدوثها؟! فلذا حكم بتأخّر النظام الجملى عن بارئه الحقّ دهرأً ويتقدّمه بارئه عليه سرمدأً.

[٨/٧٦] قال: حيث يبرهنون ...

أفيد: وبمثل ذلك برهن الشريك في الشفاء على أنّ الوجود زائد على الماهيات الممكنة، خارج عنها، غير مقوم لها. وقال في منطق الاشارات اشارة الى الذاتى المقوم: «اعلم أنّ كلّ شيء له ماهية، فانه انما يتحقّق موجوداً في الأعيان أو متصوراً في الأذهان بأن تكون أجزاؤه حاضرة معه، واذا كانت له حقيقة غير كونها موجودة أحد الوجودين وغير

٢ - ب: فيها.

٤ - م: من.

١ - م: نسبة.

٣ - م: في.

مقومة به، فالوجود معني مضاف الى حقيقتها لازم أو غير لازم، وأسباب وجوده أيضاً عين أسباب ماهية مثل الانسانية، فأنها في نفسها حقيقةً ما و ماهية ليس أنها موجودة في الأعيان أو موجودة في الأذهان مقوماً لها، بل يضاف إليها، ولو كان مقوماً لها لاستحال أن يتمثل معناها في النفس خالياً عما هو جزئها المقوم»، انتهى قوله.

وقد حاول بسطه في قاطيغورياس الشفاء و في مواضع عديدة. و تلخيص القول فيه: أن ما يكون عين ماهية الشيء أو مقوماً لماهيته يمتنع أن يوجد شيء من أفراد ماهية ذلك الشيء العينية أو الذهنية و شيء من مراتب ذاته الخارجية أو العقلية عرواً عنه و منسلخاً عن خواصه و أحكامه بالضرورة الفطرية.

و حينئذ نقول: لو كان الوجود في الأعيان عين ماهية الانسان مثلاً أو مقوماً لماهيته لاستحال أن يتمثل معني الانسان في النفس خالياً عن الوجود في الأعيان و منسلخاً عن أحكامه و لوازمه الخارجية، /PA56/ فيلزم أن يكون الانسان الذهني بما هو ذهني متمثل في الذهن موجوداً عينياً متأصلاً مبدأً للآثار الخارجية، و كذلك لو كان الوجود في الذهن عين ماهية الانسان /MA49/ أو مقوماً لماهيته، لاستحال أن يوجد الانسان في الخارج عرواً عن التمثيل في الذهن: فيلزم أن يكون الانسان العيني بما هو متأصل موجود في الأعيان موجوداً ظلياً متمثلاً في الذهن، و اللازم أن يكون الشيء منسلخاً عن جوهر ذاته و عن مقوم ماهيته و ذلك خلف محال.

فاذن يستحيل أن يكون أحد الوجودين مقوماً ذاتياً لشيء من الماهيات الممكنة، بل الوجود مطلقاً يطرء على ماهية كل ممكن من خارج.

و بالجملة: ليس يتصور لشيء من الأشياء مرتبة عينية أو عقلية منسلخة عما هو معتبر في جوهر ذاته و قوام ماهيته، فالمرتبة العقلية لما الوجود العيني عين ذاته أو مقوم ماهيته هي بعينها وجوده في حاق الأعيان و حصوله في متن الخارج، فليستبصر ثم

ليتبصّر.

[١/٧٧] قال: بلوازم حقيقته.

أقول: وذلك كما في العقول المقدسة حيث إنّ كلّ واحد منها نوع في شخص بحسب لوازمه وعوارضه المستندة الى ذاته النوعية، فماهية كلّ منها غير أنّيته^١ و تشخصه، وذلك على خلاف ما عليه القيوم الواجب الوجود لذاته لكون ماهية أنّيته، فلا يكون تشخصه إلا نفسه.

[٥/٧٧] قال: و الأحد المطلق ...

أقول: لاخفاء في أنّ مراده من الأحد ههنا هو نفي كون الوجود زائداً على ذاته و حقيقته الحقّة؛ لأنّ كلّ ما يكون ماهيته مغايرةً لوجوده كان وجوده من غيره، فلا تكون هويّته ماهيته لنفسها، فلا يكون هو هو لذاته، لكن المبدأ الأوّل هو هو لذاته؛ فاذن وجوده نفس ماهيته. وقد يعبر عن هذا المعنى بالصمدية، و يناسبه ما في اللغة من أنّ معناه ما لا^٢ جوف له، و هو معني سلبي اشارة الى نفي الماهية فإنّ كلّ ما له ماهية فله جوف و باطن و هو تلك الماهية و ما لا بطن له و هو موجود بذاته، بل وجوده ذاته و ماهية و هويّته هو. و هذا معني يناسب سياق مرامه ههنا.

ثمّ إنّ الأستاذ قد أشار اليه بقوله: «الأحد المطلق ما يشمل الصمدية»، و الأحدية بمعنى أنّه - تعالى مجده - لا يقبل القسمة الى الأجزاء، و قد يعبر عنه بالأحادية و يعبر عن عدم قبول القسمة بالحمل على كثيرين بالعدد بالواحدية.

قال المعلّم الثاني في الفصوص: «وجوب الوجود لا يقبل القسمة الى أجزاء القوام مقداريّاً كان أو معنويّاً، و إلاّ لكان كلّ جزء من أجزائه أمّا واجب الوجود - فيتكثر واجب

الوجود - واما غير واجب الوجود و هي أقدم بالذات من الجملة، فتكون الجملة أبعد من الوجود»، هذا كلامه.

و شرحه /PB56/ و توضيحه على نظمه الطبيعي ما^١ نبّه عليه الشيخ في تفسير قوله جلّ جلاله ﴿أحد﴾^٢ بقوله: «أحد مبالغة في الوحدة، والمبالغة التامة في^٣ الوحدة^٤ لا يتحقق إلا اذا كانت الوحدة^٥ بحيث لا يمكن أن يكون أشدّ ولا أكمل منها، فإنّ الواحد مقول على ما تحته بالتشكيك، والذي لا ينقسم بوجه أصلاً أولى بالواحدية ممّا ينقسم من بعض الوجوه، والتي تنقسم انقساماً عقلياً أولى ممّا ينقسم بالحسّ، والذي ينقسم بالحسّ هو بالقوّة أولى من الواحد بالفعل و له وحدة جامعة، بل وحدتها بسبب من الأسباب التي هي مبدأ. /MB49/

و اذا ثبت أنّ الوحدة قابلة للأشدّ والأضعف و أنّ الواحد مقول على ما تحته بالتشكيك الأكمل في الوحدة^٦ هو الذي لا يمكن أن يكون شيء آخر أقوى منه في الوحدة، والّا لما يمكن من غاية المبالغة في الوحدة فلا يكون أحداً مطلقاً، بل أحد^٧ بالقياس الى شيء دون شيء. فقوله تعالى: «أحد» دالّ على أنّه^٨ واحد من جميع الوجوه، ولأنّه^٩ لا كثرة هناك أصلاً، لا كثرة معنوية - أعني^{١٠} كثرة المقومات من الأجناس والفصول - أو كثرة الأجزاء الفعلية^{١١} كالصورة والمادّة في الجسم، أو كثرة حسّية بالقوّة وبالفعل كما في الجسم، وذلك يتضمّن البيان لكونه منزهاً من الجنس والفصل والمادّة والصورة والأعراض والأبعاد والأعضاء والأشكال والألوان وسائر وجوه البنية^{١٢} التي تتلم الوحدة الكاملة والبساطة

١ - ب: بما.

٢ - توحيد، ١.

٣ - ب: من.

٤ - ب، م: الوجوه. ش: الوجود.

٥ - في المصدر: الواحدة.

٦ - ب، م، ش: والأكمل في الواحد.

٧ - م، ب: بل يكون أحداً.

٨ - ب: كونه.

٩ - في المصدر: أنّه.

١٠ - في المصدر: غي.

١١ - ب، م: العقلية.

١٢ - كذا، م: البنية في المصدر: و سائر انواع القسمة التي.

الحقّة اللاتقة بكرم وجهه و عزّ جلاله.»^١

[٨/٧٧] قال: لأنّ الوجود في متن الأعيان عين مرتبة ذاته ...

أقول: لاخفاء في أنّ لهذا التقرير لدي الناقد البصير قد لاح الجواب عن شبهة ابن كمونه، وذلك لأنّ حقيقة وجوب الوجود الذي هو تأكّد الوجود لما كان نفس ذاته و مرتبة حقيقته، فلا مجال لتكثّرهما مطلقاً، و احتمال كون وجوب الوجود أمراً عرضياً لفردين واجبين - تميّز كلّ منهما عن الآخر بذاته و بتمام حقيقته من دون اشتراكهما بجزءٍ مّا أصلاً - مدفوع بأنّه لا معني لوجوب الوجود إلّا تأكّد الوجود الصرف القائم بذاته، ولا مجال للتكثّر في صرف كلّ حقيقة وحدانية، كما بيّن في موضعه.

[٢٠/٧٨] قال: سرمدي الوجود.

أقول: أراد به الأزلي الوجود و ان لم يكن يأبى عن الليس و البطلان، نظراً الى ذاته لكونه في حيطة عالم الامكان، أو السرمدي بمعنى نسبته^٢ الى باريه الحقّ نسبة ثبات الى ثبات في الأزل الآزال؛ أو السرمدي بمعنى أنّه يأبى عن العدم، نظراً الى ذاته، على مسلك الزامي و منهج جدلي، على ما نبّه عليه بقوله القدسي: «لزم أن يكون المجعول في مرتبة ذات الجاعل و معه في متن الأعيان معية ذاتية»، الى آخر ما ذكره، فليتدبّر، و لاتكن من غاغة^٣ الغافلين /PA57/.

١ - الراجع: الرسائل لابن سينا، تفسير سورة التوحيد، صص ٣١٦-٣١٧ مع اختلاف يسير.

٢ - م: نسبة.

٣ - الغاغة: السفلة من الناس و المسرعين الى الشر، الكثير المختلط من الناس.

القبس الثالث

[٧/٨١] قال: و حقيقته^١ الكمية ...

أقول: و ذلك على ما نبّه^٢ عليه المعلّم الأوّل، ثمّ أنّ للأقدمين أقوالاً عديدةً و آراء رديّةً.

منهم من اختار أنّ الزمان نفس الحركة، اذ هي من بين ما نشاهده يشتمل على ماضٍ و مستقبل، و في طبيعة أن يكون لهذا أجزاء^٣ بهذه الصفة، و ما كان كذلك فهو الزمان، و هو باطل. اذ قد تكون حركة أسرع من حركة و أبطأ من أخرى، و لا يكون زمان أسرع من زمان و لا أبطأ منه. نعم، الزمان قد يكون أقصر و قد يكون أطول، و أيضاً الحركتان قد تكونان معاً و الزمانان لا يكونان معاً، و أيضاً قد تحصل حركتان مختلفتان^٤ معاً في زمان واحد و زمانها لا يختلف.

و منهم من قال: أنّه حركة الفلك الأعظم و حكمه حكم ما تقدّم عليه.
و منهم من قال: أنّه دورة منها، و هو أيضاً باطل؛ لأنّ كلّ جزء^٥ من الزمان زمان، و

١ - م: - تبّه.

٢ - م، ش: مختلفان.*

٣ - م: حقيقة.

٤ - م، ش: أجزاء آن.

٥ - ش: حركة.

جزء الدورة ليس بدورة.

و منهم /MA50/ من قال: أنّه الفلك الأعظم، اذ هذا الفلك محيط بالأجسام كلّها، و الزمان محيط بها أيضاً و هو باطل أيضاً، اذ لانسلّم أنّ الفلك محيط بكلّ الأجسام، و أنّما هو محيط بغيره من الأجسام. و لو سلّم فهو قياس مركّب من مقدّمتين موجبتين على هيئة الشكل الثاني، و قد تبين في موضعه أنّه لا ينتج.

ثمّ إنّ الشيخ في طبيعيات الشفاء قد حكم بأنّ هذه كلّها كان قبل نضج الحكمة، و أمّا بعده فقد ثبت عند أرسطو و من تبعه من المتأخّرين، أنّ الزمان مقدار الحركة من حيث التقدّم و التأخّر العارضين للحركة، لا باعتبار أنّ بعضاً منها منطبق على بعض من المسافة و البعض الآخر منطبق على البعض الآخر منها، بل باعتبار أنّ بعضاً تقدّم على البعض الآخر.

[١٨/٨١] قال: على الاطلاق.

أقول: أى سواء كانت الحركة محلاً له، أو لم تكن؛ حيث إنّ ما يتقدّر بالشيء لا يصحّ ان يكون محلاً له.

قال الشيخ في التعليقات: «الفلك حامل الزمان، والقوّة الحركة فيه فاعل الزمان المقدّر قد لا يكون قائماً بالمقدّر، بل مبائناً له كمسطرة يقدر بها ما يباينها».

و في طبيعيات الشفاء: «فرق بين أن يقال: إنّ الزمان مقدار لكلّ حركة، و بين أن يقال أنّيته^١ متعلّقة بكلّ حركة، و كذا فرق بين أن يقال إنّ ذات الزمان عارضة للحركة، و بين أن يقال: إنّ ذات الحركة يتعلّق بها الزمان على سبيل أن يعرض لها؛ لأنّ الأوّل معناه أنّ شيئاً يعرض لشيء، و معنى الثاني أنّ شيئاً يستتبع شيئاً^٢، و الاستتباع لا يستلزم العروض، اذ ربّما قدرّ المبائن بالموافاة و الموازة لما هو مبائن له»، اذ معنى الاستتباع أنّ كلّ جزء من

١ - م: - أن.

٢ - قارن: الشفاء فنّ الساع الطيبي، المقالة الثانية، الفصل الثالث عشر، الطبع الحجري، ص ٧٨.

الحركة يفرض يكون^١ وجوده مقارناً لوجود جزء مفروض من الزمان بأن /PB57/ يحدثاً معاً، والكل للكل، واذن يمكن أن يكون المختلفات من الحركة زمان واحد، واذ ذاك جاز أن يقدر الشيء بالمبائن له العارض لأمر؛ واندفع عنه الايراد بأن الحركة لو كانت متقدّرة بالزمان لزم أن^٢ يقدر أمر واحد بمقدارين متخالفين؛ لأنّ الحركة متقدّرة بالمسافة الواقعة فيها و^٣ بالزمان أيضاً، والثاني أزيد من الأول؛ اذ الزمان مقدار حركة هي أسرع من سائر الحركات؛ وبأنّ الزمان لو كان مقداراً^٤ للحركة كان لكلّ حركة زمان هو مقداره، اذ لكلّ حركة مقدار.

ووجه الدفع: أنّ تقدّرها بمقدارين قارّين أو غير قارّين غير صحيح لا مطلقاً. ثمّ أنّ كون الزمان مقدار الحركة لا يستلزم أن يكون لكلّ حركة مقدار يتقوّم^٥ به.

[١/٨١] قال: نحو شيء...

أفيد: احترز به عن تبدّل الجسم في ضوئه مثلاً والانتقال عنه يسيراً يسيراً الى الظلمة التي هي عدم النور، فأنه وان كان في حالّ قارّة تدريجاً الاّ أنه ليس بحركة، لعدم كونه على سبيل التوجّه نحو شيء، انتهى^٦.

أقول: لا يخفى أنّه يشمل الحركات المختلفة في الفلك، لأنّ كلّ واحدة منها تابعة لغرض عقلي ولتشبّه بجوهر عقلي مفارق يخصّها^٧ شوقاً اليه، فلكلّ فلك عقل مفارق يعقل الخير الأوّل، فليس يعقل الاّ شيء يفارق الذات بأن تحصل فيه صورة معقولة بالفعل يصير بها عقلاً بالفعل، /MB50/ على أنّه يصحّ أن يقال: انّ النفوس الفلكية متحرّكة

١ - ب: تفرض تكون.

٢ - ش: - ان.

٣ - ب: أو.

٤ - ش: قدراً.

٥ - م، ب: يقوم.

٦ - م، ب: + قال نحو شيء.

٧ - م: يخصّصاً.

نحو الكمال الأول و هو المفارق، و لم يكن ذلك الكمال ممّا يبلغ بالحركة صار كلّ حدّ ينتهي اليه في الحركة علّة لأن يطلب حدّاً آخر وكذلك الى ما لانهاية له.

و بالجملة: أنّ ما يفهم من الشفاء أنّ المراد بالانتهاء ما هو أعمّ من أن يكون بالفعل أو القوة، و للحركة انتهاء بالوجه الثاني، اذ كلّ حدّ يفرض في مسافة الجسم المتحرّك بالاستدارة فحال الجسم المذكور بالنسبة اليه من حيث أنّه يطلبه بوجه اتّجاه نحوه، و من حيث الحصول عنده وصول.

[٤/٨٢] قال: الآ للحركة و الزمان.

أقول: لكن للزمان أولاً و بالذات، و للحركة بواسطة، و ذلك على ما قاله الشيخ في التعليقات: «تعليق: كلّ ما لم يكن في الزمان فلا يتغيّر؛ اذ التغيّر يلحق أولاً للزمان ثمّ ما يكون فيه».

[١٩/٨٣] قال: هيئة اتصالية.

أقول: يريد بذلك اتّصالها بالعرض، و ذلك من حيث انطباقها على المسافة، و الآ فمن الظاهر أن لا اتّصال للحركة في ذاتها، و الآ لكانت مقداراً و كميةً في جوهر ذاتها كما لا يخفى^١.

[٦/٨٤] قال: باعتبارين ...

أقول: يعنى بذلك أنّ تلك الهوية لما كانت ما به التقدّم فتكون قبليةً، و ذلك لبرائتها عن الزمان، و لما كانت هو المتقدّم فيكون /PA58/ قبل، و ذلك بخلاف ما عليه أمر غير الزمان، لأنّ ما به قبليةً^٢ زائد على ذاته و هو الزمان.

و بعبارة أخرى: انّ الهويات الزمانية باعتبار كونها مصداقة لصدق القبل و البعد بذواتها الفرضية تكون قبليات و بعديات، و باعتبار صدق قبل و بعد عليها تكون قبل و بعد. و نظير ذلك الصورة الجسمية حيث أنّها متصلة و اتصال.

[١٢/٨٤] قال: كما الحركة ...

أقول: يريد بذلك الحركة بمعنى القطع، و هي موجودة في الأعيان منطبقة الوجود على الزمان بالعينية لا المعية الصرفة، كما الأمر في العقول المقدّسة و الجواهر المطهّرة عن رجس الهيولى.

و التنبيه على وجودها فيه أنّا نجد أنّ وصولنا الى مكان خاصّ مثلاً ليس دفعةً بل يكون تدريجاً، و ليس هذا التدريج من الأمور الوهمية الصرفة، اذ نحن نعلم بقاء هذا النوع في الخارج لو لم يكن ذهن ذاهن و لا تصوّر متصوّر، و لهذا التدريج أمر يقدر به كما نبّه عليه الأستاذ في أصل الكتاب، و هو المعنى^١ من الزمان، فيكون الزمان موجوداً في الخارج.

نعم ليس وجودها فيه دفعةً بل لا يزال يتّحد و ينصرم و يوجد منه شيء بعد شيء^٢، و ليس هذا قولاً بتتالي الآتات، اذ ليس حدوثها متعاقباً بوجه لا يكون الاً متصلاً يمكن انقسامه الى أجزاء، و يكون كلّ واحد من اجزائه منقسماً أيضاً. و ذلك على ما توهمه المتكلّون حيث قالوا: انّ حقيقة الزمان أمر متجدّد حادث معلوم معروف يقدر^٣ و يعيّن به متجدّد موهوم غير معروف. و في طبيعيات الشفاء: «انّ الزمان عندهم ليس الاً مجموع الاوقات، فانّك اذا رتبت اوقاتاً متتاليةً و جمعتها لم تشكّ أنّ مجموعها الزمان، /MA51/ و ليس الوقت الاً ما يوجهه الوقت و هو أن يعيّن عارض بعرض».

فنقول مثلاً يكون كذا بعد يومين معناه أنّه يكون مع طلوع الشمس بعد طلوعين

١ - ش: - المعنى.

٢ - م: - شيء.

٣ - ب: بقدر.

فيكون الوقت طلوع الشمس، ولو جعل بدله قدوم زيد فهو يصلح كذلك صلوح طلوع الشمس، فاذن أنما صار طلوع الشمس وقتاً بتعيين القائل إياه، ولو شاء لجعل غيره وقتاً إلا أن طلوع الشمس قد كان أعرف وأشهر، ولذلك اختير ذلك وما يجري مجراه للتوقيت. فالزمان جملة أمور هي أوقات موقتة، اذ من شأنها أن تجعل أوقاتاً موقتة. ثم إن ما ذكره الأستاذ المصنّف - قدس الله روحه^١ - قد أرشدك الى سبيل الهداية والنجاة عن أمثال هذه الآراء والطرق الكثيرة الوهاد^٢.

[١٢/٨٤] قال: في التقدير.

أقول: يريد بذلك أن يبين أن الحركة مطلقاً سواء كانت حاملة الزمان /PB58/ - كحركة الفلك الأقصى - أو لم تكن متقدّرة بالزمان - وان لم يكن الزمان ظرف وجودها بل بالعكس - كحركة الفلك الأقصى حيث أنها وان لم يكن في الزمان بل الزمان فيها - فيتقدّر به.

و المراد من الظرفية الواقعة عنه بقوله: «بالفيئية» هو هذا، ولذا فسّرها بقوله^٣: «و متعلّقة الهوية به في التقدير»، وقس عليه أمر ما وقع عنه - طاب ثراه - غير مرّة من كون الحركة في الزمان، حيث إن مراده به تقدّره به، فتقدّر الحركة مطلقاً بالزمان، ولا ينافي ذلك أن يكون بالزمان في حركة الجرم الأقصى.

[١٣/٨٤] قال: بل من باب عدم الملكة.

أقول: أنّه ناظر الى ما ذكره الرئيس في طبيعيات الشفاء بما حاصله: «إنّ المشهور من مذهب الطبيعيين أنّ مقابلة السكون للحركة مقابلة العدم للقنية لا مقابلة الضدّ». ثمّ قال:

١ - م: قدس سره.

٢ - الوهاد: الأرض المنخفضة.

٣ - ب: - بقوله.

«من البين أن لا يمكن أن يفرض بينها مقابلة أخرى إلا مقابلة الضدّ والعدم والقنية، وقد جعلنا لفظ الحركة بازاء أمر صوري غير عدمي، اذ قلنا أنه كمال أول، فان كان مقابلة العدم والقنية لم يجوز أن تكون الحركة منها الأمر العدمي، بل نقول: انّ الجسم اذا كان عادماً للحركة و كان من شأنه أن يتحرّك قيل^١ أنه ساكن»^٢.

و من ههنا لاح تقدّر السكون بالزمان، ولا يقع إلا فيه، و ظهر أنه لا حاجة الى ما يقال من أن نسبة الشيء الى الزمان بالحصول فيه لا يكون إلا للمتغيّر حقيقةً كالحركة، أو تقديراً كالسكون، فانّ معنى كونه في الساعة أنه بحيث لو حصل بدله حركة لكانت في ساعة، فليدرک!

ولعلّ الأستاذ المصنّف - طاب ثراه - قد خالف شريكه في الرياسة في أمر السكون، حيث ذكر في عيون الحكمة بقوله: «و أمّا السكون فالزمان لا يتعلّق به، ولا يقدره إلا بالعرض، اذ لو كان متحرّكاً ما هو ساكن لكان يطابق هذا الجزء من الزمان»^٣، انتهى.

تفسير كلامه: أنه أراد به ردّ قول من يقول: انّ الزمان لا يجوز أن يكون عبارةً عن مقدار الحركة بأمور: الأول انّ بديهية العقل لما حكمت بصحة أن يقال: «الجسم تحرّك من هذه الساعة الى الساعة الفلانية.» فكذلك حكمت بصحة أن يقال: «الجسم سكن من /MB51/ هذه الساعة الى الساعة الفلانية.» فثبت أن نسبة الزمان الى الحركة والى السكون على السويّة، و اذا كان الأمر كذلك امتنع أن يقال: الزمان^٤ مقدار الحركة.

فأجاب الشيخ عن هذه الحجّة، فقال: «انّ السكون انّما يتقدّر بالزمان على سبيل الفرض، بمعنى أن الشيء الذي هو ساكن الآن لو فرضنا أنه كان متحرّكاً بدلاً عن كونه ساكناً، لكانت تلك الحركة واقعةً في هذا القدر^٥ من الزمان».

١ - ب: قال.

٢ - قارن: الشفاء، فنّ السماع الطبيعي، المقالة الثانية، الفصل الرابع، الطبع الحجري، ص ٤٨.

٣ - عيون الحكمة، ص ٤٢.

٤ - م: الزماني.

٥ - ب: المقدّر.

و أمّا ما أجاب به الأستاذ المصنّف /PA59/- طاب ثراه - فهو أنّ السكون لما كان عبارةً عن عدم الحركة عمّا من شأنه الحركة، فيكون الزمان مقداراً له من هذه الجهة، و لا ينافي الحكم بكونه مقداراً للحركة حيث أنّه مقدار للسكون من حيث أنّ لأعدام الملكات حظاً و نصيباً منها.

[١٦/٨٤] قال: فهو مقدّس^١ عن السكون.

أقول: وكذلك الموجود الآتي من الأجسام لا يكون متحرّكاً و لا ساكناً، لأنّه ليس من شأنه الحركة في الآن.

والحاصل: أنّها قد لا تكون لها حركة و سكون، وهي في آن حدوثها أو في آن زمان وجودها. نعم أنّها في زمان وجودها يستحيل خلوّها عن أحدهما، لأنّها لا يخلو إمّا أن يكون لها وضع أو حيّز، فإن كان مسبقاً بالحصول في حيّز آخر كان حركة، و ان لم يكن الأمر كذلك سكوناً. و ما ذكره خاتم المخصّلين في تجريده^٢ في اثبات حدوث الأجسام من أنّها يخلو عن أحدهما، محمول على هذا، كما لا يخفى.

[٦/٨٥] قال: و كذلك شاكلة حامل القوّة ...

أقول: احترز به عن هيوليات الأجرام العلوية، لعدم كونها حاملةً للقوّة الاستعدادية، بل أنّها علل لقوامها لا لكونها، على ما تبّه عليه الرئيس في الاشارات من الفرق بين علّة القوام و علّة الكون، و الثاني حامل^٣ للاستعداد دون الأولى، كما لا يخفى.

[١٠/٨٥] قال: من سبيلين.

أقول: أحدهما: قوّة ما تنحو^٤ نحوها من الصورة بحركتها في الكيفية الاستعدادية. و

٢ - قارن: تجريد الاعتقاد، ص ١٥٤.

٤ - م: نحو.

١ - في القياسات: متقدّس.

٣ - ش: حاملاً.

ثانيهما: تعلق هويتها الشخصية بالطبيعة المرسلة للصور الجوهرية، فالقوة مضمنة في فعليتها من سبيلين. ومن هنالك لا يكون المتحرك إلا ما يتعلق بها، حتى أن النفوس الانسانية لما كانت متعلقة بالأبدان الهولانية تتحرك نحو كمالاتها العلمية وتجاهها بالحركات الفكرية و الانتقالات الذهنية، حتى تصل الى غاية مرامها و مبتغاها، و ﴿ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ﴾^١.

وأما أمر الحركات العلوية في أوضاعها فمن جهة قوة أوضاعها و تشبهاتها، و ذلك بخلاف ما عليه أمر العقول المقدسة والجواهر المطهرة عن أرجاس القوة الاستعدادية مطلقاً، فليتدبر!

[١٦/٨٥] قال: ألا من تلقاء المادة الأولى ...

أقول: لاخفاء في أن ما ذكره ههنا من الهولى الأولى ما يشمل الأجرام الفلكية أيضاً و ان لم تكن هيولياتها^٢ حاملةً لاستعداد قبول الصورة، لكنّها حاملة لقوة الأوضاع المتعاقبة والحركات المتجددة والأشواق الخيالية، فتكون بالقوة من حيث الأوضاع المنتهية اليها فرضاً، واستتمام /PB59/ ذاتها بقوة تلك الأوضاع و استعداداتها.

و من هنالك لاح سرّ أن النفوس المجردة الفلكية معقولاتها بتاً^٣ و ان لم تكن بالقوة، /MA52/ لكن علومها الخيالية و تصوّراتها الجزئية و تشبهاتها بحسب القوة، كما كان لها الوصول الى ما اليه الاتجاه بالحركة الكيفية، كذلك يكون لها الاستتمام بالكيفية الاستعدادية لذلك.

وبما قرّرنا من شمول ذلك الحكم لهيوليات الأجرام الأثرية ظهر أنّه يصدق عليها تعريف الهولى بأنّها جوهر مستعدّ، على أن يكون الاستعداد من فصلها المتنوع لها، كما

٢ - م: هيولاتها.

١ - الجمعة، ٤.

٣ - م: معقولة بتاً. ب: - بتاً.

لا يخفى.

[٢٢/٨٥] قال: بالكمالات ...

أقول: هذا يشمل لأفلاك ونفوس المتعلقة بها. لكونها مرهونة لوجود بالقوة الاستعدادية نظراً إلى كمالاتها لطارفة. وإن لم تكن هيولياتها مرهونة الوجود بالقوة لاستعدادية لصور لقائمة بها. كما في الهيولى الأولى العنصرية حيث أنها مرهونة الوجود بالقوة لاستعدادية نظراً إلى لصور القائمة بها، الحادثة فيها. ثم قد تقدم منا ما هو موضع لمرء من كون لأفلاك حاملة لقوة الأوضاع والحركات والتشوّقات والتخيّلات.

[٨/٨٦] قال: بالتقدّس عن المواد.

أقول: لأن وصفه بالتقدّس عن ذلك نظير أن يقال في وصف الشمس: أنها غير مضمّنة. وفي مدح ملك لشرق والغرب: أنه غير حائك ولا حاجم^١.

[١١/٨٦] قال: والدهريات.

أقول: أردب العقول المقدّسة. وخلق لدهرية عليها باعتبار اصطلاح ما في الابداعات من عدم كونها آبية عن عدم نسبق عليها لدهري. لانسبة تغيّر إلى ثبات

[١٤/٨٨] قال: وفي السرمدية

أقول: هذا ما عليه اصطلاح أصحاب حكمه لتعالية من أن نسبة ثبات إلى ثبات

١- لا ينفذ.

٢- الحائك: هو الذي يغسل على ثوب، والحجم: هو الذي يأخذ الدم من عروق الحيوان حياً. ثم لم يتركه لأمور دينة حية.

سرمد، وهو على خلاف ما أدريناك سابقاً من كون ما في السرمد يأبى ذاته عن البطلان و الهلاك، حيث حكم الأستاذ المصنّف سابقاً بتقدّمه تعالى السرمدى و تأخّر نظام الوجود عنه دهرأ.

[١٧/٨٨] قال: لا بحسب المرتبة^١ العقلية لنفس الذات.

أقول: هناك مشاركة رابعة أوردها المصنّف - دام ظلّه^٢ - في هذا القبس، وهي أنّ المعروض بالذات في التقدّم الزماني هو أجزاء الزمان و في التقدّم الدهري هو الواجب^٣ بالذات و الممكن بالذات، فلا بدّ فيها من معروض بالذات^٤.
تقريره على وجهه^٥: ملاك التقدّم السرمدى و التأخّر الدهري هو الوجوب و الامكان الذاتيان، فيكونان معروضين بالذات لهما.

[٢٠/٨٨] قال: أشدّ تأخراً.

أقول: يشعر بأنّ الأشدّ والأضعف /PA60/ كما يجري اطلاقهما^٦ في الكيفيات كذلك يجري في الكميات، قال بهمنيار في التحصيل: «انّ الشدّة ازدياد طبيعة العام نفسها في بعض أفرادها، و الضعف هو ما يقابله، كالطويل بالقياس الى الذراع^٧ و الذراعين، و الأسود بالقياس الى الفحم و القير».

[١٨/٨٩] قال: لا عمّن يمتنع دخوله ...

أقول: تقريره أنّ العقول المقدّسة عن الزمان نسبتها اليه كلّ غير مكّمة فيكون

٢ - كذا في النسخ.

٤ - ش: + سمع.

٦ - ب: اطلاقها.

١ - ب: الماهية.

٣ - ب، م: واجب.

٥ - م: وجهين.

٧ - م، ش: ذراع.

دهراً له، لاتعاقب له من أوله الى آخره نظراً اليها، فكما أن لها اليه نسبة واحدة غير متقدّرة كذلك تكون لها الى الموجودات المتخصّصة بأبعاضه كالحوادث الزمانيه نسبة واحدة دهرية غير متقدّرة، فلا تعاقب ولا تجدد لتلك الحوادث نظراً اليه، فتكون لها نظراً اليها معية دهرية /MB52/، كما أن لها بالقياس الى أزمنتها معية كذلك.

ثم انّ هذا الأمر ظاهر على القول بحدوثها، ولكن يلزم القائلين بتسرمدها و قدم الأفلاك والزمان القائم بحركة الفلك^١ الأقصى منها أن يكون لها مع الزمان من أزله الى أبده معية دهرية أزلية، فيلزمهم أن تكون لتلك الحوادث الزمانية المتخصّصة الهويات بأبعاضه وأجزائه نظراً الى تلك العقول معية دهرية أزلية، مع أنّ الضرورة الفطرية قاضية بحدوثها. والحاصل: أنّها لما كانت ثابتات صرفة تكون نسبتها الى الزمان الشخصي من الأزل الى الأبد دهرأ لها، وكما تكون نسبتها اليه كذلك تكون نسبتها الى الكائنات الحادثة المتخصّصة بهوياته أيضاً كذلك، فيلزم من ذلك أن تكون نسبتها اليها نسبة الزمان كلّها اليها. فيلزم قدم الحوادث الزمانية و إلا لكان أبعاض الزمان و أجزاءه حادثة؛ فيلزم منه كون الزمان نظراً اليها متعاقباً متجدّداً متقضياً متصرّماً؛ ومنه يلزم أن تكون العقول المقدّسة عن الزمان زمانيّة، هذا خلف.

فما ظنك بنور الأنوار؟! لأنّه بعلوّ مجده متعالٍ عن الزمان و الدهر، و الحركة ماهيتها التدريج و السيلان، و الزمان حقيقته امتداد التقضي و التجدد، و هما باتصالهما موجودان في الواقع بهوية امتدادية غير قارّة يمتنع بالنظر الى نفس ذاتها، أى يجتمع جزئان من أجزائها أوحداً من حدودها في حدّ واحد، و الحوادث الزمانية متخصّص^٢ كلّ منها بحدّ بعينه من حدود ذلك الامتداد لاستحقاق مادّي و امكان استعدادي، فالتسابقات و التعاقبات و التقدّمات و التأخّرات بين الزمانيات أنما هي بحسب امتداد الزمان و بقياس /PB60/ بعضها الى بعض في ذلك الامتداد لا بحسب متن الدهر، و لا بالنسبة الى من يتقدّس و يتعالى من

عالمى الزمان و المكان، و هو بكلّ شيءٍ محيط^١.

[١٠/٩٢] قال: بل تصوّر عدم الاستقرار.

أقول: يعنى بذلك أنّ حقيقته كمّية متصلة لاقرار لها في الآن بحسب الأعيان، و قد عبّر عنه الشيخ في طبيعيات الشفاء بعدم التحصّل، حيث صرّح بأن ليس لها وجود محصّل إلا في الوهم؛ يعنى وجود قرار يجتمع أجزاؤها في آن إلا في الوهم. و أنّ من المحصّلين لما لم يحصّل معني المحصّل و غير المحصّل للزمان، بل ذهب وهمه منهما الى الوجود و العدم، حكم بأن ليس للزمان وجوداً إلا في الوهم دون الخارج، و منهم الفاضل الدواني في حواشيه على التجريد حيث قال: «اتفقت كلمة الكلمة على أن ليس للزمان بمعنى القطع وجود إلا في الوهم».

فان قلت: اذا كانت حقيقته متحصّلة في الوهم و ان كانت غير متحصّلة في العين، فكيف حكم خاتم المحصّلين بأن عدم الاستقرار هو حقيقة الزمان مع استقرارها في الذهن، و الحقيقة لا تبدّل لها بأنحاء الظروف.

قلت: ان حقيقته كمية اتصالية لاقرار لها في الأعيان، فيصدق ذلك عليها اذا وجدت في الأذهان، كما أنّ الجوهر^٢ حقيقته اذا وجدت في الأعيان كانت لا في موضوع، و في الذهن أيضاً كذلك، فلا تتقلّب حقيقته بحسبه لصدق ذلك عليها، كما لا يخفى.

[١٢/٩٣] قال: ألا الهيئة الغير القارّة. /MA53/

أقول: أى بالذات بمعنى نفي الوسطة في العروض لا الثبوت، و ذلك بخلاف ما عليه أمر الزمان، فإنّه لا واسطة هنالك في الثبوت.

١ - اقتباس من كريمة فصلت، ٥٤: «ألا أنّه بكلّ شيءٍ محيط».

٢ - ش: الجواهر.

[٢١/٩٣] قال: أى كونهما في زمان واحد.

أقول: أنما فسّره بذلك حيث أنّ متى الشيء نسبته الى الزمان أو طرفه وهو الآن. ومن الظاهر اختلافها باختلاف الزمانيات وان كانت في زمان واحد. ولعله - طاب ثراه - أشار به الى توجيه ما وقع من^١ بعض الأقدمين من أنّ متى الزمانيات بالمعية الزمانية واحد؛ و مراده هو هذا، لا أنّ نسبتها اليه^٢ واحدة، ضرورة أنّ النسبة تختلف باختلاف أحد المنتسبين، مثلاً أنّ نسبة زيد الى زمان بعينه غير نسبة عمرو الى ذلك الزمان^٣ وان كان الزمان واحداً لكنّ زيداً غير عمرو، فتختلف نسبتها اليه وهي متاهما.

[١٠/٩٤] قال: لا في نفس النسبة.

أقول: يعنى كما أنّ ذاته الحقّة القدّوسية - تعالى مجده - متقدّس عن التغيّر في ذاته و صفاته الحقيقة التي هي عين ذاته، كذلك الاضافات العارضة لذاته الحقّة الأحديّة - عزّ سلطانه - لا تكون متعاقبة الحصول /PA61/ شيئاً بعد شيء بالنسبة الى ذات المعروض، اذ ليس هنالك^٤ إلاّ انفعالية المحضة من كلّ جهة، بل أنما لها التعاقب و التدرّج بحسب النسبة الى ما اليه الاضافة.

و انسّر في ذلك أنّه لا تعتوره الأزمنة والآتات، و لا تعتريه الحدود و الآباد و الآجال و الأوقات، و من هنالك قد لاح حال ما حقّقه خاتم المحصّلين في التجريد بقوله: «و تغيّر الاضافات ممكن»^٥، حيث ردّ قول من قال: إنّ الواجب تعالى لو علم الموجودات الفاسدة و الجزئيات المتغيرة علماً يكون عينها، و هي متغيرة، فيلزم التغيّر في علمه. فأجاب بأنّه يلزم التغيّر في اضافته و نسبته اليها من دون تغيّر في ذاته و صفاته الحقيقة، بل أنما يوجب تغيّر اضافة بينه و بين معلوماته.

١ - م: عن.

٢ - م: اله.

٣ - ش: - الزمان.

٤ - م: هناك.

٥ - تجريد الاعتقاد، ص ١٩٢.

ولم يعلم أنّ هذا أيضاً فاسد جداً، كيف وأنّ نسبة المتغيّر الى الثابت دهر، فلاتعاقب في هذه النسبة ولا تجدد ولا لكانت زماناً لا دهرأ، وهو بكلّ شيءٍ محيطاً^١ نظراً الى جملة نظام الوجود، وكلّ ذرّة من ذرّاته من الجواهر والأعراض في الترتيب النازل - طوياً و عرضاً من أزل الأزال الى أبد^٢ الآباد على الاجمال والتفصيل جميعاً - بالنظر الى مجد جناب القيوم الواجب الذات - جلّ ذكره - حسبما يستوجبه كبرياء حقيقته وسلطان عزّه وجلاله، وهي على أقصى مراتب الاطلاق والشمول والسعة والاحاطة ورجوع نظام الوجود بجملته وردّ زمام العوالم بأسرها في اعتبار حيثيتي الاجمال والتفصيل جميعاً الى استيلاء كبرياء قاهرته الفعالية وسلطان احاطة تدبيره الفيّاضي في جهتيه المبدأ والمنتهى، و حيثيتي الأوليّة والآخريّة، فسبحان الله الواحد القهار^٣ مبدأ الكلّ ومنتهاه، وأوّل كلّ شيءٍ وآخره وفاعل كلّ شيءٍ وغايته، واليه رجوع كلّ شيءٍ ومصيره من كلّ وجه، و مردّه ومعاده من كلّ جهة. ومن ههنا ظهر سرّ ما وقع عن أصحاب العصمة - عليهم السلام - من خروجه تعالى عن حدّي التعطيل والتشبيه^٤.

[٤/٩٦] قال: رثا لهم.

أفيد: رثاله، أي رقّ ترحمّاً عليه.

[١٤/٩٧] قال: إنّ الأشياء كلّها ...

أقول: /MB53/ اشارة الى الابداع بما عليه خواصّ الحكماء من تعلّقه بما لا يفتقر الآ

١ - اقتباس من كريمة فصلت، ٥٤: «أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ».

٢ - م: الأبد.

٣ - اقتباس من كريمة الرمر، ٤: «سُبْحَانَهُ هُوَ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ».

٤ - جاء في الحديث: سئل الباقر - عليه السلام - «أيجوز أن يقال: إنّ الله شيء؟ قال: نعم، تخرجه من الحدّين،

حدّ التعطيل وحدّ التشبيه». اصول کافی، ج ١/٨٢ والتوحيد، ص ١٠٤.

على مبدعه من دون تخلّل شرط مّا مطلقاً فضلاً عن المادّة و نظام الوجود الصادر عن عنايته الأزلية على هذه الشاكلة، لأنّه الكتاب المبين الذي لا يغادر صغيرةً من الممكنات و لا كبيرةً من الآيات إلّا أحصياها^١، فلا يمكن أن يوجد ما هو خارج عنه^٢ إلّا بآرائه الحقّ تعالى مجده.

[٨/٩٩] قال: و اكرمها الصورة.

أفيد: المراد بالصورة التي هي من المبادي للكون /PB61/ أمّا الجوهر المفارق الذي يهب الصور^٣ باذن ربّه، و أمّا الصورة الجوهرية المنطبقة الجسمانية بما هي صورةٌ مّا اذ بحسب سنخ الطبيعة لا بشرط شيء لا بما هي صورة شخصية، فإنّها هي الكائنة لا من مبادي الكون، و سنتلو عليك تفصيل القول من ذي قبل ان شاء الله العزيز العليم.

[٨/٩٩] قال: و الثالث العدم لا بزمان.

أفيد: و اقتاس به^٤ الشريك في الرياسة أيضاً في بعض المواضع، فجعل العدم الصريح من المبادي الثلاثة المشهورة للكون، و عليه بنى الاساس في الاشارات، و أمّا في سماع الطبيعي في الشفاء و النجاة فقد أخذ العدم الذي هو من المبادي على الاطلاق، أى أعمّ من العدم الصريح و العدم الممتدّ المستمرّ الزماني، و سيأتيك بسط القول فيه في أصناف الكلام في القبسات الاتيه ان شاء الله العزيز، انتهى.

أقول: الذي أظنّ أنّ ما عليه في ذلك الفنّ هو العدم الزماني لا أعمّ منه، يرشد اليه ما قاله هنالك: «انّ العدم شرط في أن يكون الشيء متغيّراً أو مستكلاً، فإنّه لو لم يكن

١ - اقتباس من كريمة الكهف، ٢٩: «لا يغادر صغيرة و لا كبيرة إلّا أحصاها».

٢ - ب: - عنه.

٣ - م: الصورة.

٤ - م: - به.

هناك عدم لاستحالة أن يكون مستكلاً ومتغيراً، بل كان الكمال حاصلًا دائماً، فلذا يحتاج المتغير والمستكمل إلى أن يكون قبله عدم حتى يتحقق كونه متغيراً ومستكلاً، والعدم ليس يحتاج في أن يكون عدماً إلى أن يحصل تغير أو استكمال؛ فرفع العدم يوجب رفع المتغير والمستكمل من حيث أنه متغير أو مستكمل، ورفع المتغير والمستكمل لا يوجب رفع العدم، فالعدم من هذا الوجه أقدم، فهو مبدأ أن كان كل ما لابد من وجوده، أي وجود كان لوجود شيء آخر من غير انعكاس مبدأ، وإن كان ذلك لا يكفي في كون الشيء مبدأً ولا يكون المبدأ كل ما لابد من وجوده - بل لابد وجوده مع الأمر الذي هو مبدأ له من غير تقدم أو تأخر - فليس العدم مبدئاً، ولا فائدة لنا في أن نناقش في التسمية، انتهى قوله؛ وهو يدل دلالة صريحة على أن العدم من مبادي الحوادث المتغيرة من حيث هي كذلك.

ثم إن ظاهر ما وقع في أصل الكتاب من قوله: «والتالث العدم لا بزمان» يدل على العدم الصريح الدهري، ولكن على أن تكون عليته للحوادث الدهرية والموجودات الثابتة وغير الثابتة، فباعتبار امتناع تحققها بما هي موجودة مسبقة بالعدم بدونه، ولا يلاحظ في ذلك أمر التغير والفساد، بل أننا يلاحظ مسبقيتها بالعدم بما هو هو. وأما أن تقدمه عليها تقدماً عرضياً غير ذاتي حيث أنه مقارن لما هو علّة ذاتية له، كالفاعل مثلاً /MA54/ وإن لم يكن تاماً في التأثير.

و منهم من قال: إن عدم الحادث السابق عليه لا يتوقف عليه وجوده توقفاً ذاتياً عند من يقول بإمكان /PA62/ وجوده؛ إذ لا يتوقف عليه حدوثه الذي هو وصف اعتباري، فيكون مبدأً عرضياً له، لكونه مقارناً لما هو علّة له بالذات.

وهذا كما ترى أنه إن أراد بإمكان وجود الحادث في الأزل أن له فيه إمكان وجود لا يكون العدم سابقاً عليه فهو أول كلام، والمستند بين؛ وإن أراد أن له في الأزل إمكان وجود سبق عليه العدم أو المطلق الشامل له ولغيره، لم يلزم من ذلك أن لا يكون للعدم

سبق على وجوده الممكن.

فالحاصل: أنَّ العدم اما أن يكون زمانياً أم لا، فعلى الأوّل يكون سبقه على الوجود عرضياً، لاحتياج^١ الحادث الى أمر لا يمكن أن يتحقّق إلا بعد حركة، فلذا سبق عليه عدمه، لا لكونه محتاجاً اليه بخصوصه؛ ألا ترى أنَّ النفس يتوقّف في أفعالها على بدن لا يمكن أن يتحقّق إلا بعد حين؟! فلذا لا يوجد إلا في زمان حدوثه وبه^٢ يتقدّم عدمها عليها. وعلى الثاني يكون سبقه عليه عرضياً، لاحتياج وجوده الى علّة مقارنة له، وان لم يكن ذلك حركة بل أمراً آخر كالفاعل مثلاً وان كان تأثيره فيه متوقفاً على شرائط. ثمّ قد سبق منّا ما يقرب هذا في مقام مناسب، فتذكّر!

[١١/٩٩] قال: علا فقدر

أقول: أي غلب واستولى، ويؤيد ذلك قوله تعالى لموسى (ع) ﴿لَا تَخَفْ إِنَّكَ أَنْتَ الْأَعْلَى﴾^٣ أي الغالب. وقوله - عزّ وجلّ - في تحريض المؤمنين على القتال: ﴿وَلَا تَهِنُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَ أَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾^٤ وقوله - عزّ وجلّ -: ﴿إِنْ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ﴾^٥ أي غلبهم واستولى عليهم، من اللغة علا يعلا علاءً. فقد لاح وجه تفريع القدرة عليه على ما قال: «علا فقدر».

[١١/٨٩] قال: فقهر

أقول: أي كما أنّه تعالى أجبر الموجودات على ما لا يستحقّها لذاتها من الوجود، كذلك ما ينتزع منها ما أفاده عليها فهو القهّار المطلق، و أنّما فرّعه على قوله: «وانفرد»

٢ - ش: - به.

٤ - طه، ٦٨.

١ - ش: لاحتاج.

٣ - طه، ٦٨.

٥ - طه، ٦٨.

حيث أنه لو كان له تعالى شريك لما كان له قهارية مطلقة، لعدم كون شريكه تحت قهره.
 ١ خاتم المحصلين في التجريد^٢ قد فرّعه على وجوب وجوده، وذلك هو الأشبه
 بالتحقيق لا هذا، إلا بأن يقال: إن وجوب وجوده يدلّ على انفراده تعالى، فيدلّ على
 قهاريته المطلقة، قس عليه أمر جبّاريته تعالى! حيث أنه لا معنى للجبار إلا من يجبر الشيء
 على ما لا يقتضيه، والباري الحقّ تعالى كذلك؛ اذ هو تعالى^٣ يجبر ماهيات الممكنات على
 وجودها الذي هو غير مقتضى ذواتها، ويخرجه من ظلمة العدم الى نور الوجود فيكون هو
 الجبار المطلق /PB62/.

و لعلّ خاتم المحصلين قد فرّع التجبّر والقهر على وجوب وجوده تعالى نظراً الى
 الجبّارية والقهّارية اللتين بالقياس الى الممكنات. وأمّا ما في أثولوجيا فهو بالنظر الى
 قهّاريته بالقياس الى جميع ما عداه، فيتنفّرع على فردانيته و وحدانيته وان انحصر ذلك
 وقتئذٍ /MB54/ في الممكنات، و قس على ذلك اذا حمل القهر على عدم طاقة ما عداه من
 الامتناع منه!

[١٦/٩٩] قال: اليه

أفيد: العائد للزمان، أي ينسب الى الزمان بالكون^٤ فيه.

[١٨/٩٩] قال: يتأخّر عنه.

أفيد: أمّا أن الضمير المستكن للزمان، والعائد المتّصل المجرور لكلّ زمني، أي يوجد
 زمان يتأخّر^٥ هو عن ذلك الزماني بما هو متخصص الوقوع بحدّ من امتداد الزمان بعينه أو

٢ - قارن: تجريد الاعتقاد، صص ١٩٣ - ١٩٥.

٤ - م: بالكورة.

١ - م: -و.

٣ - ش: - تعالى.

٥ - م: بتأخّر.

بالعكس، أى يوجد زمان يتأخر ذلك الزماني عنه.

[٩/١٠٠] قال: كان أو جزئياً.

أقول: هذا من جملة تصريحاته على علمه تعالى بالجزئيات الفاسدة المتغيرة لا بماهي متغيرة فاسدة، بل مع تغيراتها في حدود أنفسها بالقياس اليه تعالى غير متغيرة. ومن ههنا ظهر ولاح حال ما عليه الفاضل الخفري وفاقاً لما عليه الغزالي من الحكم بكفره ظناً منه أنه قد نفي علمه بالجزئيات، ولم يعلم أنه قد صرح بثبوت علمه تعالى بها على نمط مقدّس عالٍ بقوله: «كَلِّيا كان أو جزئياً أو^١ سرمدياً أو زمانياً إلى آخره»، حيث أنه يشمل علمه تعالى بالجزئي سواء كان ثابتاً صرفاً كالعقول المقدّسة والجواهر المطهّرة عن أرجاس الهيولى الظالم أهلها^٢؛ أو متغيراً زمانياً - كالحوادث الكائنة والجزئيات - المرهون وجودها بالامكانات الاستعدادية والحركات الدورية، فالتسابقات والتعاقبات والتقدّمات والتأخّرات والتجدّدات والتلاحقات بين الزمانيات إنّما هي بحسب امتداد الزمان وبقياس بعضها إلى بعض في ذلك الامتداد الذي هو الزمان، وهو أفق التقضي والتجدّد لا بحسب متن الدهر، ولا بالنسبة إلى من يتقدّس ويتعالى عن عالمي الزمان والمكان، فهو^٣ بكلّ شيء محيط^٤.

فقد بان أنّ الأشياء كلّها معلومة له تعالى في الآزال والآباد على الاستمرار الدهري والاتصال الواقعة على سنّة متعالية عن مسالك الأوهام العامية وراء الاستمرار السيّال والاتصال الامتدادي، بل دفعةً واحدةً دهريةً مضمّنةً^٥ فيها المراتب^٦ الزمانية والدفعات الآنيّة

١ - م: - أو.

٢ - ب: - الظالم أهلها. اقتباس من كريمة النساء، ٧٥: «رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا».

٣ - م: هو.

٤ - اقتباس من كريمة فصلت، ٥٤: «أَلَا أَنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ».

٦ - ب: المرات.

٥ - ب: مضمّنات.

الى أقصى الأبد لادفعة واحدة آنية ولا مرةً زمانيةً. وهنالك الولاية لله الحق، هذا هو محزراً^١ الأمر ومفصل القول ومرّ الحق^٢ ودُخلة^٣ الحكمة^٤.

[١٥/١٠٠] قال: على العالم.

أفيد: أي على عالم الحوادث /PA63/ سواء كان هو شطر نظام الكل، كما زعمه^٥ الظانّون تسرمد^٦ المبدعات؛ أو هو كلّ العالم الكبير، كما ذهب أفلاطن ومن في طبقة من أئمة الفلاسفة الأصول.

[١٦/١٠٠] قال: شيء ثالث.

أقول: تقريره أنّ ملاك تقدّمه تعالى على معلولاته وجوده الربوبي الذي هو عين ذاته، فلا ذهن ذاهن ولا عقل عاقل يحوم حوم سرادقات قدس وجوده حتى يحكم بتقدّمه على مخلوقاته بوجوده الذهني، بل أنّما يكون ما في العقل المضاعف، وقصاراه أن يكون حكاية عن الوجود الحقيقي القائم بذاته، والكلام في المحكي فلا ثنوة على مانبّه عليه بقوله: «لأنّ^٧ الوجود شيء ثالث» للمتقدّم^٨ الجاعل والمتأخّر^٩ المفعول. بل الوجود نفس وجوده. وفي قوله: «وأنّما تفرضه في ذهنك ثالثاً» إشارة الى الوجود الحاكي الاثباتي الانتزاعي الحاصل /MA55/ في الذهن، وهو زائد و ثالث اثنين، وهو غير الوجود الحقيقي القائم بذاته على ما نصّ عليه المعلم الثاني: «أنّه الوجود كلّ».

٢ - اقتباس من حديث «الحق مرّ».

١ - محزراً: موضع الحرّ أي القطع.

٣ - دخلة: لبّ، باطن.

٤ - هذه العبارة مقتبسة من كلام السيّد الداماد في رسالته نبراس الضياء ص ٦١، و هي: «قد أصاب محزراً الأمر ومفصل

٥ - ب، م: زعمته.

القول ومرّ الحقّ ودخلة الحكمة».

٧ - ب: بقوله لأنّ.

٦ - م: السرمد، ب: لتسرمد.

٩ - ش: المتأخّر.

٨ - ش: للمقدّم.

ثم انّ الواقع قسمان: الخارج والذهن؛ فتقدّم العلة على معلولها أمّا في وعاء الخارج أو
الذهن لا محيص عنها؛ ثمّ انّ المعية اذا كانت خارجية كحركة اليد و المفتاح لا يكون ظرف
التقدّم هو الخارج، و الاّ اجتمعت المعية و التقدّم الخارجيان نظراً الى أمر واحد في الخارج^١،
فتعيّن أن يكون ظرفه هو الذهن، و لا يمكن هذا في الوجود الحقيقي القيومي القائم بذاته المؤثّر
في وجود العالم و الاّ لزم أن يكون وجوده الأصيل بما هو وجوده الأصيل هو الوجود الظليّ،
فتعيّن من ذلك تقدّمه في الأعيان على مجموعلاته، فتكون حوادث دهرية.

[١٠٠/١٦] قال: في ذهنك^٢ ثالثاً^٣.

أفيد: أن الوجود العيني الأصيل في حاقّ الخارج بالفعل هو عين ذات الباري الحقّ
تعالى و نفس مرتبة ماهيته^٤ و صرف بحت حقيقته، و كذلك وجوب الوجود بالذات، كما
قد علمت غير مرّة.

[١٠١/٢] قال: و هما معاً في الزمان

أفيد: فإنّ قياس حصول الوجود في الزمان أو الدهر الى جوهر ذات العلة أقدم من
قياسه الى جوهر ذات المعلول أقدميةً بالذات في لحاظ العقل.

[١٠١/٣] قال: على ظنّ ...

أقول: يشير به^٥ الى عدم ارتضائه بذلك الظنّ، و ذلك أمّا يكون كذلك لو عني
الشيخ بتلك المعية، المعية السرمديّة في الأزل كما هو الظاهر. و أمّا^٦ اذا كان المراد منه المعية

١ - ب، م: - في الخارج.

٢ - م: ذينك.

٣ - م: ثالث.

٤ - ب: ماهية.

٥ - م: - به.

٦ - م: - أمّا.

السرمدية - أى نسبة ثبات الى ثبات بعد أن لم يكن على ما عليه القائلون بالحدوث - فلا يراد فيه.

والحاصل: أن نسبة /PB63/ المفارقات بعضها الى بعض وكذا نسبتها الى نور الأنوار فهو^١ السرمد، فان كانت أزلية فالمعية السرمدية أزلية، وان لم تكن فالمعية السرمدية، أى نسبة ثبات الى ثبات بعد اللاكون.

[٥/١٠١] قال: فنقول ان هذه الفصول ...

أقول: لعلّ في نقل هذا الكلام عن الشيخ اشعار بأن تقدّم القوّة على الحادث الزماني بما هو حادث زماني، وذلك بخلاف ما عليه أمر الحوادث الغير الزمانية، فإنّها لا تحتاج اليها، فلا تقدّم لها عليها فيكون للعدم تقدّم عليها من دون أن يكون زمانياً، فيكون عدماً غير سيّال لا الامتداد فيه ولا اللامتداد.

يرشدك اليه ما أفيد في حلّ ما نقله عن الشيخ في هذا الفصل من تقدّم القوّة على الفعل، من أنّه تمهيد لبيان أن كلّ حادث فأنّه مسبوق الوجود بمادّة. ولا يذهبنّ عليك أنّ نظرهم في هذا الحكم مقصور على الحادث الزماني بما هو حادث زماني كائن بعد عدم مستمرّ، لا بما هو موجود من بعد العدم الصريح، داخل في الكون بعد اللاكون المطلق الساذج، وأنّما له بذلك الاعتبار الحدوث الدهري، فسيبرهن لك في المقالة السادسة أنّ كون الحادث لا يوجد الوجودى السرمدى؛ بل أنّما يكون له الوجود بعد أن لم يكن، وهو من لوازم ماهيته، ولا يعقل أن تكون له في ذلك علّة وراء ماهيته أصلاً، ولذلك حكموا أنّ كلّ حادث مسبوق في وجوده بمادّة وبمدّة، وأنّ المسبوقية بالمادّة والمسبوقية بالمدّة متلازمان متعاكستا للزوم كليّة، فكما لا مسبوقية بالمدّة بحسب سبق العدم /MB55/ الصريح، فكذلك لا مسبوقية بالمادّة بحسبه.

و الشيخ عقد الحكم في النجاة بهذه العبارة: «انّ كلّ ما لزمان وجوده بداية زمانية دون البدائة الابداعية، فقد سبقه زمان و سبقته مادّة قبل وجوده.» و الشيخ أبونصر الفاربي قد نصّ في كتاب الجمع بين الرأيين على أنّ المحوج الى سبق المادّة أنّما هو المبدأ الزماني لا كون الشيء موجوداً بعد صرف العدم و صريح اللاكون. و هذا أمر لم يخف على أحد ممّن له تبصّر و تدرب في الحكمة، حتّى انّ صاحب المحاكمات عند قول الشيخ في خواتيم النمط الخامس في كتاب الاشارات قال: «وانّه لن يتميّز في العدم الصريح حال الأولى به [فيها] أن لا يوجد شيئاً أو بالأشياء أن لا يوجد منه ^١ أصلاً.» ^٢ قال: «و تقييد العدم بالصريح احتراز عن عدم الحادث المسبوق بالمادّة.» و ذلك تنصيص على أنّ العالم لو كان حادثاً داخلياً في الوجود بعد العدم الصريح /PA64/ لا يلزمه أن يكون مسبقاً بالمادّة.

و أيضاً أنّهم لم يبرهنوا على لوازم سبق المادّة من سبيل الامكان الذاتي الغير المختلف النسبة الى الممكنات أصلاً بل أنّهم جعلوا الحدّ الأوسط أمّا ^٣ الامكان الاستعدادي فقط، كما هو سبيل من شاخ ^٤ في الحكمة المشرقية في كتبه كالتلويحات و المطارحات و خاتم المحصلين في كتابه نقد المحصل.

[١٣/١٠١] قال: عن العدم الصريح.

أقول: لاخفاء في أنّ غرضه - طاب ثراه - من نقل ما في التعليقات و الطبيعيات و غيرهما هو اثبات أنّ ما ذكره ^٥ الشيخ في أوّل التاسعة على سبيل جدلي الزامي للمعتزلة ليس برهانياً، حيث حكم غير مرّة بتقدّسه - تعالى مجده - عن الزمان و الآن و تعاليه عن الدهر و الأوان.

٢ - فارن: شرح الاشارات، ج ٣/١٣١.

٤ - شاخ: أي صار شيئاً.

١ - ب: عنه.

٣ - كذا.

٥ - م: ذكر.

[٢١/١٠١] قال: بالاستمرار ...

أقول: لا الاستمرار الزماني، بل الاستمرار و البقاء في متن الواقع و حاقّ الأعيان الذي لا الامتداد و لا اللامتداد بحسبه، على ما نبّه عليه بقوله: «كما هو مع كل^١ وقت بعد وقت».

[١٢/١٠٢] قال: ككون الواحدة ...

أفيد: «هذا الحكم للآن أنما يصحّ في الآن السيّال الذي هو راسم للزمان لا في الآتات الموهومة التي هي أطراف الأزمنه و قد حقّقنا ذلك في الأفق المبين»، انتهى.

أقول: لاختفاء في أنّ ما ذكره الأستاذ - قدّس سرّه - في كتابه الأفق المبين بهذه العبارة: «احصاء: كما أنّ الحركة و المتحرّك في الزمان فكذلك الأيام و الساعات و الآتات، فقد يقال لأنواع الشيء و لأجزائه و لنهاياته أنّها في الشيء، و نسبة الآن الى الزمان ليست كنسبة الوحدة الى العدد، لأنّ الوحدة جزء العدد، بخلاف الآن بالقياس الى الزمان، بل هي كنسبة النقطة الى الخطّ المستدير. و أمّا الآن السيّال فهو بالقياس الى الزمان خارج عن النسبتين جميعاً؛ لأنّه ليس جزء الزمان و لا طرفه، و أمّا تشبه نسبته الى الزمان نسبة الوحدة الى العدد بوجهٍ ما من حيث أنّه يرسم الزمان، كما الوحدة^٢ تحصل العدد و ان كان هو^٣ خارجاً عن الزمان غير قائم به و الوحدة داخلة في العدد /MA56/ و هو أيضاً ممّا يوجد في الآن.

ثمّ لاختفاء في جواز تصحيح ذلك في الآن الذي هو طرف الزمان، و يظهر ذلك بعد تمهيد مقدّمة هي: أنّ الحدود المفروضة في المتّصل الواحد مثلاً و ان كانت بالقوّة الّا أنّ القوّة على وجهين قريب من الفعل، و هو ما يكون له ذات في المنفرض فيه، و يكون حدّه^٤ و نهايته بالقوّة كنصف المتّصل الواحد الموجود و بعيد لا يكون كذلك، و هما و ان اشتركا في

٢ - ب: كالوحدة.

٤ - م: + حدّه.

١ - م، ش: كله.

٣ - ب: - هو.

معني القوة إلا أن الأول منها له نحو من الوجود، إذ يفرضه أنما يتعين حدّه و طرفه دون ذاته. يرشدك /PB64/ الى ذلك انقسام الماء مثلاً الى قسمين، فأنّه اذا قسّمه مُقسّم كان لكل واحد من أجزائه مائة و حدود معيّنه ينتهى هو عندها. و من البين أن بالتقسيم المذكور أنما توجد منها الحدود دون مائيتها التي هي نفس ذوات الأجزاء، فتكون للأجزاء المذكورة ذات قبل هذا الفرض، و هي مائة ثابتة لها، سواء كان هناك موجد^١ و معيّن و مقسّم^٢ و حدّ و نهاية هي^٣ من قبل المعيّن و العارض^٤. أن الحركة لها حدّ، ولك أن تفرضه و هو ما وصل اليه المتحرّك حال حركته، و لها حدّ ليس كذلك أن تفرضه، و هو ما سيصل اليه المتحرّك و فعليته ليست في الوهم فقط، كيف لا و هو موجود في المتحرّك، كما أن الحدود مسافته و جوداً كذلك؟ و نسبة هذا الحدّ الى الوهم بالعلية؛ إذ الواهمة علّة لحدوثه و تميّزه عن غيره لا طرف لوجوده، فالحدّ المذكور موجود في الخارج و هو متأخّر عمّا وقع قبله، فيكون ثانياً بالقياس اليه.

و من هنالك يلوح من الشفاء أن الانتهاء أعمّ من أن يكون بالفعل أو بالقوة، و للحركة الفلكية انتهاء بالوجه الثاني؛ إذ كلّ حدّ يفرض في مسافة الجسم المتحرّك بالاستدارة، فحال^٥ الجسم المذكور بالنسبة اليه من حيث أنّه يطلبه بوجه، فيكون كما لا أوّل من حيث الحصول عنده و وصول، فيكون كما لا ثانياً.

فاذا تقرّر هذا فنقول: أن نسبة الزمان الى الآتات نسبة المسافة الى الحدود، فكما أن ذوات الحدود موجودة في المسافة - و ان تأخّر وصفها - فكذلك أن ذوات الآتات موجودة تعيّن وجوده الزماني^٦ و ان كان اتصافها بوصف المبدئية و المنتهائية متأخراً عنها، فوجود الآتات في الزمان بالقوّة القريبة من الفعل. فقد شبه الشيخ نسبة الآن الى الزمان بنسبة

١ - ش: موجود.

٢ - م: - و مقسّم.

٣ - ش: - هي.

٤ - ب: الفارض.

٥ - م: فإنّ.

٦ - م: وجود الزمان.

الوحدة الى العدد: ولما كانت الوحدة موجودةً بالفعل في العدد و جزءاً منه حقيقةً، والآن بالقوة في الزمان و ليس جزءاً منه، فقد شبّه به تنبيهاً على ذلك.

فقد انصرح أنّ جزئية الآن للزمان مبنية على المسامحة و من قبيل تشبيه الأمور الذهنية بالأمر العينية، فكذا الحكم بجزئية الآن السيّال للزمان مبني على المسامحة، والآ فن الظاهر - أنّه^١ عند من ذهب اليه - أنّه راسم له، لا جزء منه.

[٩/١٠٣] قال: وأمّا بالذات

أقول: لعلّ المراد به المعية، أي كون المعين بالعلّية، بمعنى استنادهما الى علّة جاعلة تامّة /MB56/، بما حاصله: أنّهما أمران يوجد كلّ واحد منهما من حيث يوجد الآخر، و لا يكون أحدهما علّةً للآخر كالمتضائفين الحقيقيين أو المشهوريين^٢ مثلاً، فإنّ بينهما تلازماً و تعاكساً، و ليس أحدهما علّةً تامّةً للآخر، و معيتهما كونها كذلك.

وقوله: «كالمتكافئين» /PA65/ الى آخره مثال لمعلولى علّة واحدة، ولكنّ العسر في ترتّبها على علّة واحدة من جهة واحدة، و توقّف تحقّقها و ثبوتها على اثبات أمر يوجب أن يوجد كلّ واحد من المعين حيث يوجد الآخر، و مع ذلك لا يكون علّةً تامّةً أو ناقصةً لهما، أو^٣ لواحد منهما لئلا ترجع بها معيتهما الى اجتماع السبقين^٤ أو التأخرين، و من هنالك ترى الشيخ في قاطيغورياس كتابه الشفاء أنّه قال: «أنّ تحقيق الأمر فيه عسر».

و من الناس من قال أنّه لا اشكال في المعية بالعلّية عند المتكلّمين، اذ هم يجوزون صدور الكثير عن الواحد، كما لا اشكال في المعية بالعلّية العارضة لعلّتين مستقلّتين لمعلول واحد نوعي، و لم يتفطن بأنّ المحقّق الطوسي - قدّس سرّه القدّوسي - من المتكلّمين و لم يجز ذلك عنده، و لا بأنّ علّة المعلول النوعي عليّتها له من حيث أنّه نوع معين بالذات، و عليّتها

٢ - ب، م: المشهورين.

٤ - م: السبين.

١ - ب: - أنّه.

٣ - م: و.

لأشخاصه من حيث أنّها اشخاص له بالعرض، وأنّ هذا يوجب أن لا يكون فيها ولا فيما هو معلول لها من حيث أنّها علّة و معلول تعدّد و تكثر، فلا يكون من توارد العلل المستقلة على معلول واحد على أنّ اشتراك العلّتين في العلّية ليس من باب المعية بالعلّية.

ثمّ إنّ المصنّف الأستاذ - قدّس سرّه - في حاشية منه على كتاب الايماضات قال: «و أمّا معاً في العلّية فتحقيق الأمر فيه عسر، وقد حاول بعض مقلدة^١ الاتّباع كصاحب المحاكمات و من تأسّى به توجيه الاستشعار^٢ بما لا يستوجهه أولوا الأبصار»، انتهى كلامه منه^٣، وأراد بـ «من تأسّى به^٤» الشريف المحقّق في حواشيه عليها.

ثمّ جدير بنا لو تصدّينا لذكر ما قاله صاحب المحاكمات ثمّ نورد عليه ما يرد من الايراد.

فنقول: أنّه قال بعد ذكر أنّه قد استشكل الشيخ تحقيق أمرها بهذه العبارة: «انّ المعية بالعلّية سلب التقدّم بالعلّية، ولو سلّم فالمعية بالعلّية ليس الا اجتماع العلّية أو المعلولية، لا أمر آخر ليصحّ قوله: فلا يكون معيّة في العلّية». ثمّ قال: «و حلّه أنّ التقدّم والتأخّر اعتبارهما الى ثالث، وليس يعتبر في المعية الا حال أحدهما عند الآخر فيه نظر، اذ مراده من الثالث ان كان هو المعني المشترك فهو كما أنّه يعتبر في التقدّم والتأخّر بالعلّية كذلك يعتبر في المعية بالعلّية، اذ كما أنّ أحد الشيئين أنّما يتقدّم على الآخر في الوجود كذلك، وهما يكونان معاً فيه^٥، وان كان أمراً آخر سوى الشيئين والمعني المشترك بينهما، فلا نسلّم أنّ التقدّم والتأخّر بالعلّية اعتبارهما الى ثالث، اذ السبق بالعلّية، وهو رجحان أحد الشيئين المشتركين في الوجود مثلاً على الآخر».

ثمّ قال: «أو^٦ وجه اشكاله، بما حاصله أنّ المعين /PB65/ بالعلّية ان كانا علّتين لم يجز

١ - م: تلك.

٢ - ب: - توجيه الاستشعار.

٣ - ب: - منه.

٤ - ب: - به.

٥ - م: - و.

٦ - م: - فيه.

٧ - كذا، ويمكن أن يقرأ في «م»: «اذ».

أن يكونا بالقياس الى أمر واحد، و ان كانا معلولين؛ فان فرضنا أنَّهما معلولا علةً واحدة، فهما^١ بالتحقيق ليس كذلك، اذ الواحد من حيث أنَّه واحد لا يصدر عنه أمران؛ فاذا كان أحدهما /MA57/ معلولاً لشيء والآخر معلولاً لشيء آخر فيكونان معاً في العلّية أيضاً، فلا موجودين الاً واحدهما علة للآخر أو كانا معاً في العلّية»، انتهى.

ثمَّ انَّ ما حكم به الأستاذ، من أنَّ ما قاله المحاكم ممّا «لا يستوجهه أولو الابصار»، اشارة الى ما يرد عليه:

أمّا^٢ أولاً: فلأنَّ كون العلّتين لا بالقياس الى أمر واحد أمّا يقدر في المعية بالعلّية ان كانت معيتهما من حيث هما علّتان لشيء واحد، وليس كذلك لما اعترف هو به أيضاً من أنَّ المعية ليست الاً سلب التقدّم والتأخّر لا اجتماع التقدّمين.

و أمّا ثانياً: فلأنَّ ما تقرّر عندهم أنَّ الأمر الواحد من حيث أنَّه واحد لا يكون الاً علة تامّة لمعلول واحد، والفرض المذكور لا يوجب أن تكون هذه العلة علة تامّة لهما بهذا الوجه ليكون منافياً لما تقرّر عندهم.

و أمّا ثالثاً: فلأنَّ المعبر في المعين بالعلّية أن لا يكون أحد المعين علة تامّة للآخر، و كون أحد الشئيين علة للآخر لا يوجب كونه علة تامّة له ليكون بين كلّ شئيين تقدّم وتأخّر بالعلّية، فليتدبّر!

[٩/١٠٣] قال: كالمتكافئين ...

أقول: و ذلك أمّا يصلح أن يكون مثلاً للمعين بالطبع على أن يكونا معلولى علة واحدة ناقصة، فتكون هي متقدّمة عليها بالوجود، و اذا كانت تامّة تكونا معين بالعلّية، فعلى هذا يكون مثلاً^٣ لمعلولى علة واحدة. ولعلّ في تأخير عن قوله: «وبالطبع» نوع اشعار

بصلاحية كونها ماثنين له اذا كانت العلة ناقصةً، ولما سبق عليه اذا كانت تامةً، فتبصّر!

[٢٣/١٠٣] قال: المتبجّح

أقول: و في النهاية يقال: «فلان يتبجّح بكذا، أى يتعظّم^١ و يفتخر»^٢.

[٧/١٠٥] قال: على أن مفهوم كان.

أقول: حاصله تشكيكه ان كان و يكون دالّان على الماضي و الحال و الاستقبال، أمّا أن يكون قارّ الوجود، ثابت الذات؛ أم لا يكون. فعلى الأوّل: لا تكون نسبته الى الثابت نسبة^٣ المتغيّر اليه، و على الثاني: لا يكون موجوداً بتمامه لتصحّ نسبته^٤ الى الثابت، حيث إنّ الثابت ثابت موجود، و غير الثابت لا ثبوت له معه، فلا يصحّ الحكم بأنّ نسبة المتغيّر الى الثابت دهر، لا انتفاءه بانتفائه^٥، لعدم وجوده بتمامه، لا انتفاءه بانتفاء جزئه.

ثمّ إنّ نصير الحكماء لما حمل الثبوت على قرار الأجزاء في الوجود فجعل نسبة الأرض الى السماء نسبة ثابت الى ثابت، و نسبة الزمان الى الحركة نسبة /PA66/ متغيّر الى متغيّر، و لم يعلم أنّ مراد الحكماء من الثابت هو المجرد الصرف الذي لا يتعلّق بالمادّة مطلقاً، لا ذاتاً و لا فعلاً.

قد نبّه الأستاذ المصنّف - قدّس سرّه - عليه بقوله: «و محزّ تحقيقه» بما حاصله: أنّ المعبر الذي لا قرار له في الآن موجود قارّ في وعاء الدهر نظراً الى الثابت الصرف، و غرض الحكماء من أنّ الدهر نسبة الثابت الى المتغيّر هو أنّ المتغيّر في نفسه اذا قيس وجوده الى الثابت فهو دهر، و عدم قراره في الآن لا ينافي قراره /MB57/ نظراً اليه، فالطرفان موجودان في الدهر، فتصحّ نسبة أحدهما الى الآخر.

٢ - النهاية، ج ١/ ٩٦.

٤ - م: نسبة.

١ - م: تعظم.

٣ - م: نسبة.

٥ - م: بانتفائه.

فتقرير جوابه على نظمه الطبيعي: أنه ان أراد من عدم قرار المتغير عدم قراره في نفسه فهو مسلّم، ولكنّه نظراً الى الثابت موجود قارّ في وعاء الدهر؛ وان أراد منه عدم قراره نظراً اليه فهو ممنوع، والسند ظاهر.

و لقد استفدت ما ذكره - طاب ثراه - من قوله: «بحسب الدهر لا بحسب الزمان». و الحاصل أنّ الله سبحانه كما يتقدّس في ذاته و صفاته و شؤونه و أسمائه عن التدرّج و التعاقب - اذ لا يكون و كان الاّ من تلقاء الزمان الذي هو ظرف المتغيرات - فكذلك هو متقدّس عن المعية الزمانية و الدفعة الآنية، اذ ليس ذلك الاّ من جهة الزمان و من جهة الآن الذي هو حدّ من حدود الزمان، و هو يعلو مجده متعالٍ عن الزمان و الدهر، و أنّ الحركة ماهيتها التدرّج و السيلان، و الزمان حقيقته امتداد التقضي و التجدّد، و هما باتصالهما موجودان في الواقع بهوية امتدادية غير قارّة يمتنع بالنظر الى نفس ذاتها أن يجتمع جزءان من أجزائها أو حدّان من حدودها في حدّ واحد. ثمّ انّ الكائنات فكلّ منها في وقته من حدود الامتداد الزماني الواقع في متن الدهر.

فاذاً الثابتات و القارّات و المتغيرات و المتجدّدات و التدرّجيات و الدفعيات و الزمانيات الغير المنطبقة على امتداد الزمان بقضّها^١ و قضيضها و صغيرها و كبيرها و رطبها و يابسها^٢ حاضرة عنده تعالى مرةً واحدةً دهريةً، مجعولةً للجاعل و مخلوقةً للخلاق على الاطلاق، و ليس ابداعه و ايجاده و صنعه و افاضته لشيء من الأشياء تدرّجياً و لانفس زماني و لا دفعياً آنياً^٣، بل على نحو آخر وراء سبيل الوهم، متقدّس عن ذلك كلّ. أليس قد تحقّق لديك أنّ الزمان على أصول الفلسفة بهوية الامتدادية من الأزل الى الأبد واحد شخصي موجود في وعاء الدهر، لا تكثّر فيه الاّ بحسب ما يعرض له من

١ - قضّ: صغير و نال: جاء النور قضّهم أو قضيضهم، أى جميعهم.

٢ - اقتباس من كريمة الانعام، ٥٩: «لَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ».

٣ - ب: أنياً.

الانفصال في الأوهام، لأسباب /PB66/ مؤدية الى انقسامات وهمية، و لا يثلم ذلك في وحدانيته و شخصيته في نفسه بحسب الأعيان، وكذلك الحركة ثم اذا فرضت فيها أجزاء كانت هي متعاقبة التحقق حدوثاً و بقاءً باعتبار وجوداتها في أنفسها بالنسبة الى ما في أفق الزمانيات، و بقياس بعض تلك أجزاء الى بعض و من جهة نسبتها الى الآن، و أمّا بحسب الثبوت الرابطي، أعني وجودها لمبدئها و حضورها عنده، و بالنسبة الى المتعالى عن أفق الزمان، بل باعتبار الوجود في نفسه في وعاء الدهر، فلاتعاقب بينها أصلاً، و لا بين الزمانيات مطلقاً، بل هي سواسية الأقدام في الحضور و التحقق بحسب ذلك الاعتبار.

فقد بان عن صبح البيان أن الموجود الغير القارّ أنما يكون له وصف عدم قرار الذات حدوثاً و بقاءً بحسب الوقوع في أفق الزمان. و أمّا بالقياس الى عرش وعاء الدهر و بالنسبة الى المراتب /MA58/ المتعالية عن أفق الزمان لاحاطته فهو قارّ الذات على وصف اجتماع الأجزاء المفروضة في الحضور و التحقق.

[١٠٦/١] قال: في تصحيح حدوث

أقول: الحاصل أنّ العدم السابق على وجود العالم تقدّمه عليه عند الامام الرازي بالذات، كتقدّم أجزاء الزمان بعضها على بعض، وكذلك تقدّمه تعالى عليه^١ كذلك، فهو يقول بهذا التقدّم رداً على الحكماء في حكمهم بتقدّمه السرمدي تعالى و تقدّم العدم الدهري على الحوادث بوجودها الدهري.

[١٠٦/١٣] قال: فالناقد البارع ...

أقول: تحقيق ذلك أنّ الاضافات العارضة لذاته الحقّة الأحدية - عزّ سلطانه - لا تكون متعاقبة الحصول شيئاً بعد شيء، بل لا تكون الا الفعلية المحضة من كلّ جهة، بل أنما

لها التعاقب و التدريج بحسب النسبة الى ما اليه الاضافة، و أمّا بالنظر اليه تعالى فلا تدريجي^١ و لا دفعي و لا زماني، اذ لا تعتوره الأزمنة و الآتات، و لا تعتريه الحدود و الآماد و الآجال و الأوقات. و أمّا الاضافات العارضة لما في عالم^٢ الامكان من الزمانيات فعلى غير ذلك السبيل.

ثمّ لا خفاء في أنّ ما حقّقه هيّنا ينافي لما ذكره في تجريد العقائد في تضاعيف ردّ اشكال في علمه تعالى بقوله: «و تغيّر الاضافات ممكن»^٣ و الحقّ على ما حقّقه هيّنا من أنّ تغيّر الاضافات غير ممكن^٤؛ و هذا هو صراح الحقّ و ان نسبه الى الحكماء هيّنا. فاندفع ما يتوهم من أنّ دفع التدافع حيث نسب ذلك الى الحكماء و لم يرض به، و ما ذكره في تجريده هو ما عليه، فليتبصّر^٥.

[٢٢/١٠٦] قال: لزّم التسلسل.

أقول: حاصل تشكيكه هو أنّ السرمد مثلاً لو كان موجوداً لكان له نسبة الى كلّ من الثابتين على المعية فلا يخلو PA67/ اما أن يكون ثابتاً، أو متغيّراً. فعلى الأوّل له^٦ سرمد آخر؛ و على الثاني دهر آخر و هكذا؛ و كذا الأمر في أمر الزمان و الدهر و معية كلّ منهما مع ثابت آخر أو متغيّر، فيلزم تمادي السلسلة الى غير النهاية؛ فقد تعيّن أن لا يكون موجوداً، فيلزم عدم وجود الزمان.

ثمّ إنّ الكاتب شارح الملخص فقد تصدّي للجواب عن هذا الشكّ، أى قوله: «لأنّا نقول» الى آخره، و قوله: «و الامام ذكره» أى الشكّ على هذا الوجه، و ذلك الشارح قال: «و نحن نعبر عمّا قاله الشيخ و نعرف من التعريف و الاعلام». و بالجملة أنّ معناه أنّه يعرف عمّا نقله عن الشيخ حال ما ذكره الامام من الشكّ و اندفاعه.

٢ - ب: العارضة لعالم.

١ - م، ش: تدريج.

٤ - ش: + فليندبر، و الى هنا تمت التعليقة في «ش».

٣ - تجريد الاعتقاد، ص ١٩٢.

٦ - ش: - له.

٥ - ش: - و هذا هو صريح ... فليتبصّر.

تلخيص ما أورده نقلاً عن الشيخ: أنه اختار أن السرمد و الدهر ليسا أمرين موجودين، بل هما نفس نسبة ثبات الى ثبات و الى غير ثبات، فيرجع مفاده الى الخارج الذي لا الامتداد و اللامتداد فيه، فلا يلزم التسلسل؛ فيكونان ما به المعية للثابتين و للثابت نظراً الى المتغير، و لاهما معية لعدم وجودهما في الخارج. و أما الزمان و ان كان موجوداً في الأعيان فإنه مع و ما به المعية نظراً الى المتغير بخلاف^١ معية ما عداه من المتغيرات، فإن لها تكون معية ولكن ما به معيتها هو الزمان، و أما الزمان نفسه فإنه نظراً الى المتغير كالحركة يكون له معية معه، و ما به معيته^٢ MB58/ هو نفسه. ألا ترى أن أجزائه قبل و بعد، و هي ما به القبلية و البعدية، فأجزاؤه قبل و قبلية و بعد و بعدية فلا تسلسل فيه؟ ألا ترى أن المحمول في القضايا الحملية يرتبط بالموضوع بالرابطة، و أما الرابطة فهي بنفسها مربوطة، و أن الجسم مستنير بالنور و النور نور بنفسه لا بنور آخر، فالضوء مضيء بذاته، و النور نور بنفسه، لا بضوء و نور آخر، فتدبر!^٣

[١/١٠٨] قال: و نحن نقول.

أقول: أى على محز تحقيق ما وقع عن الشيخ من النسبة^٤ لاعلى ما فهمه ذلك الشارح من نسبة الثابت الى المتغير، زعماً منه أن المراد من الثابت ما تجتمع أجزاؤه في آن، فيتناول الجسم؛ و لم يعلم أن ما عني الشيخ من الثابت هو الثابت الصرف، أى الأنوار المجردة و العقول المقدسة عن المادة مطلقاً، و كذا نور الأنوار - جل مجده - فتبصر!

[٣/١٠٩] قال: لابد أن يكون لبقائه.

أقول: و لم يعلم أن بقاء المبدعات المقدسة على غط أجل و أعز من البقاء الزماني، بل

١ - م: - بخلاف.

٢ - ب: معية.

٣ - ش: - فتدبر.

٤ - ش: التسلسل.

هو بقاء على ثبات صرف، فما ظنك بمبدعها؟ اذ يحلّ منه جناب كبريائه حيث الأمر فيه أرفع، اللهم الآ على مجرّد التسمية الشرعية رعايةً للمجاز التشبهي تنزلاً الى استيناس الفطرة^١ العامية، أو بناءً على /PB67/ أن ما هو أقدس وأرفع ثابت، ثقةً بعدم استيحاش المدارك الخاصة من أصحاب الحكمة المتعالية الايمانية^٢.

[٩/١٠٩] قال: في اثنين منها

أقول: أى الموجود التدريجي المنطبق على الزمان والموجود في الآن. أنت خير بأن من الموجود المتغيّر ما يكون وجوده نفس زماني لا زمانياً ولا آنيا، كما أسلفناه. ثم إن مراده من المتغيّرات في الآتات ما يشمل الكون والفساد حيث أنّها آنيان، لاستحالة وقوع الحركة في الجوهر، والألزم انعدام المتحرّك بشخصيته في أثناء حركته فيه، لكون أفراد ما فيه الحركة متوسطة بين صرافة القوة ومحوضة الفعل كما بيّن في موضعه. ولما كان الحال الجوهرى مقوماً لمحلّه فلو كانت الحركة تقع فيه يلزم انتفاء فعليته، ومنه يلزم^٣ انتفاء المتحرّك لانتفاء مقومه.

[١٧/١٠٩] قال: وجوده.

أقول: أى قبل الوجودات والعدمات الزمانية الواقعة في العالم.

[١٠/١١٠] قال: وان اعتراك.

أقول: وجه الاعتراك، أنّه قد تقدّم أن أقسام السبق سبعة، منها التقدّم بالماهية و السرمدية. فان حصلت المعية الدهرية فيحصل بازائها تقدّم دهري فيصير أقسامه ثمانية.

٢ - كذا، و الظاهر: اليمانية كما في مسفورات المحقّق الداماد.

١ - م: الفطر.

٣ - ب: - انتفاء فعلية و منه يلزم.

حاصل الجواب: أنّ ملاك المعية السرمدية و الدهرية هو أمر واحد، فالنسبة و المنسوب واحد و المنسوب اليه مختلف على ما سنفضّله من كونه متغيّراً و ثابتاً، ولكن ليس للمتغيّر بالنظر الى الثابت تغيّر، فتدبّر!

[٢٣/١١٠] قال: كما في الحركات ...

أقول: الحركة التوسطية صفة شخصية قائمة بالمتحرّك، باقية من أوّل المسافة الى منتهائها، مستدعية للزمان لا على سبيل الانطباق عليه بل على نحو آخر. و شرحه: أنّها تستدعي الزمان و لكن لا على أن ينطبق عليه، لأنّه لاجزاء لها، بل على أن أيّ حدّ من حدوده فرض تكون هي موجودةً فيه بتمامها، وكذلك الأمر في اللاوصول و اللامحاذاة، لتوقّفهما على الحركة و هي مستدعية للزمان.

و أمّا الحركة القطعية /MA59/ فهي منطبقة على المسافة و الزمان، فأجزاؤها بازاء أجزائها^١، على ما نبّه عليه المصنّف الأستاذ بقوله: «في زمان على التدريج». و قال الشيخ في طبيعيات الشفاء: المتصل لا أجزاء له بالفعل، بل يعرض أن يتجزأ لأسباب تقسم المسافة، فتجعلها بالفعل مسافات على أحد أنواع القسمة، و ما بين حدود تلك أيضاً مسافات لا يشتمل عليها آن و حركة على النحو الذي قلنا أنّه يكون في آن، بل الحركة التي على نحو القطع، و يكون الزمان مطابقاً لها. و لا يكون المعنى الذي سمّيناه آنّا هو متكثر^٢ بالفعل، لأنّ ذلك لا يتكثر بالفعل إلا بتكثر المسافة بالفعل؛ و اذا لم يكن متكثرّاً بالفعل و كانت الحركة على الموضوع الواحد أعني المسافة حقاً^٣ موجودةً و لم تكن كثيرةً بالعدد كانت بالضرورة واحدةً /PA68/ بالعدد.

قال بهمنيار في التحصيل بعد ما حسبه ابطالاً للتشكيك: و الحركة الفلكية بالمعنى

٢ - ب: + فيها.

١ - ب: أجزائها.

٣ - ش: معاً.

الذي تحقّقه - أعني ما يكون بين ماضٍ و مستقبل - واحدة باقية فيه أبداً ما تحرّك، وأما الذي بمعنى القطع فيشبه أن تكون وحدته بالفرض، لأنّ كلّ دورة أنما يتحدّد بالفرض. و بالجملة فإنّ وحدة الحركة مثل وحدة المسافة، أعني وحدة الاتصال.

[٥/١١١] قال: المعية الغير المتقدّرة.

أقول: لاختفاء في أنّ النسبة و ملاكها قسمان: أحدهما النسبة المكمّمة المقدارية؛ و ثانيها: الغير المكمّمة المقدارية. الأوّل: زمان، والثاني بحسب حال المنسوب اليه قسمان: دهر و سرمد^١، لا بحسب حال النسبة نفسها، سواء في ذلك القول بسرمد المبدعات و أزلية الفلكيات أو عدمه.

و ان كان الأمر على نمط مختلف عند هؤلاء، و هؤلاء حيث أنّ الحكماء الذاهبين الى الأوّل حكموا بأنّ نسبة الثابت الى الثابت في الأزل^٢ سرمد مطلقاً، و أنّ المصنّف و شيعته يحكمون بأنّ نسبة الثابت الى الثابت في الأزل سرمد، و الى غير الثابت فيه - سواء كان ثابتاً فيما لا يزال كالمبدعات أو لم يكن كالمتغيّرات - فهو دهر.

و على التقديرين فالنسبة^٣ بالقبلية و المعية غير مكمّمة غير متقدّرة، فهي واحدة، و اختلافها باختلاف المنسوب اليه لا يقدح في وحدتها. فأقسام التقدّم سبعة كأقسام المعية. و الحاصل: أنّ نسبة الثابت الى الثابت و الى غير الثابت لم يكن بتصور امتداد أصلاً لا في ذات المنسوب و لا في النسبة باعتبار نفسها، بل كانت النسبة الى المتغيّرات متشابهةً من جهة المنسوب؛ اذ لم يكن فيها بحسبها تجدد حال ما لم يكن، أو تقضي حال كانت أصلاً، بل كان ذات المنسوب مع كلّ واحد منها و مع جميعها على وصف واحدٍ معيةً غير متقدّرة لا مقارنةً زمانيةً أو آنيةً، بل أنما الامتداد في المنسوب اليه فقط، سواء في ذلك الحال أزلياً، أو

٢ - م: - في الأزل.

١ - ش: - حسب حال ... سرمد.

٣ - م: - فالنسبة.

لم يكن [أزلياً]؛ الأول^١: كما الأمر في الحركات الفلكية. و الثاني: كما الأمر في الحوادث الكونية.

ولكن الحقّ الصراح بنور البرهان الساطع عن أفق الفلاح، أن قاطبة الممكنات من المبدعات والكائنات والمخترعات كما أن ذمم أعناقها مقمحة^٢ بغلّ الهلاك الذاتي والبطلان الحقيقي أبداً من جهة الحدوث الذاتي، كذلك جباه حقائقها /MB59/ مكوية بمكواة سبق العدم في الأعيان على وجودها من جهة الحدوث الدهري أيضاً، وطائفة منها مغلولة الأيدي والأرجل بسلسلة اختصاص الوجود بقطعة معيّنة من الزمان و مسبوقية التحقق في الأعيان بالعدم في جميع الأزمنة التي هي قبل تلك القطعة من جهة الحدوث الزماني، فلا تكون هنالك الآقلية دهرية لا معيّتها^٣.

[١٤/١١١] قال: بالعلية

أقول: لاخفاء في أن الشيخ ذكر المعية بالعلية. و الجاران /PB68/ كان للسببية، فالمعان معانٍ بالمعلولية و ان كان للملابسة. فالمعان معانٍ بعلّيتها لثالث، فعلى الأول: ترجع معيتها الى اجتماع التأخرية؛ وعلى الثاني: الى السابقين. وعلى التقديرين تحقيق الأمر فيه عسر، لكون أمر واحد علّة تامّة لأمرين في درجة واحدة وجهة، كذلك على الأول وكون أمرين سبباً لأمر واحد على الثاني، والأستاذ المصنّف - قدّس سرّه - قد حمل على الثاني، و جعل الأول مقابلاً له حيث قال: «أو بالمعلولية»، والأمر واضح.

[١٦/١١١] قال: في الايماضات.

أقول: ما ذكره المصنّف الأستاذ - قدّس سرّه العزيز^٤ - في ذلك الكتاب هو هذا:

١ - م: الأزل.

٢ - مقمحة: مرتفعة. أقمح الغلّ الأسير، أى ترك رأسه مرفوعاً لضيقه.

٣ - ش: بعينها.

٤ - م: - العزيز.

«إيماض المعان بالمعلولية، ليس يصحّ أن يستندا في درجة واحدة الى علّة واحدة حقّة، أعني بالذات و بالحيثية جميعاً، بل قصياً ما يستأثر أن به من الاتحاد أن يكون لهما معاً علّة موجبة أحدية الذات، متكرّرة الحثية الاعتبارية، فهذا ما يستصحّه الفحص من المعية بالمعلولية، و كذلك المعان في العلّية يمتنع عليّتهما بالقياس الى معلول واحد بعينه. فاذا اتفق ذلك ظاهراً كان أنّما العلّة بالحقيقة الطباع^١ المشترك و هو أمر واحد، فلذلك استعسر تحقيق الأمر في المعية بخلاف المعية بالطبع و المعية بالماهية»، انتهى كلامه.

ثمّ ذكر في إيماض آخر يتلو هذا الإيماض بقوله: «فاذن اذا لم يكن أحد المتلازمين علّة موجبة للآخر لم يكن التلازم الا من جهة استنادهما معاً الى علّة موجبة موقعة بينهما ارتباطاً^٢ متكرّراً من الجهتين، ولكن لا على الوجه الدائر المستحيل بتّة، بل على سبيل آخر كما في المضاف الحقّ و مضائفه»، انتهى قوله. و قد أوردنا ما يوضح المرام بوجه ما فتذكّر!

[٨/١١٢] قال: و السرمدية ...

أقول: عطف على قوله الحدوث.

[١٧/١١٢] قال: في شؤونه و افاضاته.

أقول: نشر على غير ترتيب اللفّ.

[٤/١١٤] قال: فلأنّ سلب شيء ...

أقول: حاصل المرام في هذا المقام: أنّ الاتصافات و السلوب و القبولات من الاعتبارات العقلية التي لا تحقّق لها في الخارج. ولو سلّم فهي لا تلحق الواحد من حيث هو

واحد، بل يستدعي كثرةً تلحقها، فإنَّ السلب^١ مثلاً يفتقر الى مسلوب و مسلوب عنه، و كذا الاتصاف فيفتقر الى صفة و موصوف، و القابلية الى قابل و مقبول.

فاذا تمهّد هذا فنقول: ليس في العدم الصريح ذهن ذاهن و لا عقل عاقل، فلا تصدق هنالك معية له تعالى بالنظر الى سلب العالم و عدمه لانتفائه^٢ هنالك، فلا تحقّق للسلب حتّى تكون له معية نظراً اليه تعالى، و هذا أصل تبتي عليه أمور كثيرة /MA60/ مثل امتناع صدور الكثير عن الواحد من كلّ جهة و استحالة اتصاف /PA69/ زيد مثلاً سلوب غير متناهية. و الشيخ قد صرّح بذلك في غير موضع من كتبه.

و قال خاتم المحصّلين في شرحه للاشارات: «و اعلم أنّ الأمر العدمي ليس عدماً محضاً، بل هو عدم مقيد بوجود شيء، و هو من حيث هو كذلك أمر ثابت في العقل، فيصحّ أن يكون علّة لما هو مثله، كما يقال: عدم العلّة علّة العدم. و يصحّ أن يكون شرطاً لوجود معلول ثابت على الاطلاق و يصير جزءاً من المفهوم عن علّته التامّة اذا كان مركّباً».

و ذكر في موضع آخر أيضاً بقوله: «لأنّ العدم المقيد بشيء ما يكون معقولاً بسبب ذلك الشيء، و يصحّ لحق الاعتبارات العقلية به من حيث هو معقول.» حتّى انّ من أعظم المتكلّمين ابن مطهر^٣ الحلّي - قدس الله روحه البهي - قال في ايضاح المقاصد في شرح حكمة عين القواعد: «انّ أعدام الملكات تمايز بتمايز ملكاتها، و يتعدّد بتعدّدّها في الذهن دون الخارج، بأنّه ليس في الخارج شيء هو عدم و لهذا لا يجاب عنه بشيء في سؤال ما هو».

[٢١/١١٥] قال: المعلولية يمتنع ...

أقول: الفرق بين الدليلين أنّ الحدّ الأوسط في الأوّل حقيقة الوجوب بالذات و

٢ - ش: لا انتفاء.

١ - ش: لأن.

٣ - م: المطهر.

الامكان بالذات، و في الثاني طباع عليّة الواجب و معلولية الممكن^١.

[٢١/١١٦] قال: حدّ التعطيل و حدّ التشبيه.

أقول: أمّا أنّه خارج عن حدّ التشبيه لكونه مستأثراً عرش^٢ السرمدية، فلا يشبهه غيره لتأخّره عن العدم، و لكونه متقدّساً عن أن ينال، فلا يبلغ كنه جلاله، فلا يشبهه غيره لجواز نيل كنهه.

و بالجملة أنّ ذات سبحانه أقدس و أعلى من مضاهات الحقائق و مشابهة الذوات بوجوه شتى، و جهان قد تقدّم؛ ثالثها: أنّه - جلّ سلطانه - ينبوع الذوات و جاعل الحقائق و فعّال الماهيات، و كذلك القول في الوجود و الشيئية فهو موجود، لا كسائر الموجودات و شيء لا كسائر الأشياء من تلقاء شيئية كلّ شيء^٣ و وجود كلّ موجود، و كذلك في الصفات الحقيقية. و أمّا أنّه خارج عن حدّ التعطيل فبالنظر الى ذاته السرمدية الوجودية المقدّسة عن القوّة و الامكان و التعطيل و الابطال و البطلان، و كذا الأمر بالنظر الى صفاته الحقيقية و أسمائه الحسنی على ما نبّه عليه بقوله: «أمّا قصاراه»، الى آخره.

بما تقريره: أنّ اطلاق الأسماء المتعالية المجدية و الألفاظ المتواطية الكمالية عليه جميعاً، و ذلك هو الخروج عن حدّ الابطال و التعطيل، كما أنّه - جلّ سلطانه - بحقيقته و أنيته و ذاته و صفاته، متمجّد عن جميع ماعداه، متقدّس عن سائر ما سواه، و كلّ ما في منّة^٤ العقول ادراكه، فأنّه في الهبوط عن حريم جناب الربوبية بمراحل أجل لا يستناهي؛ فمن الواجب المحتوم أن تعلم مع ذلك أن كلّ اسم /PB69/ يتعاطاه من تلك الأسماء القدسية، و كلّ لفظ يستعملها من تلك الألفاظ الكمالية في شيء من شؤونه و صفاته و جهاته و اعتباراته لا يصحّ أن يكون هناك الا على سبيل آخر متقدّس متمجّد متعالٍ عن سبيل

٢ - كذا.

٤ - منّة: قوّة.

١ - ش: + سمع.

٣ - م: - شيء.

المعني الذي نعقله و نتصوّره من ذلك الاسم و من تلك اللفظة /MB60/ و من أيّة لفظة استعملناها مكانها، فكلّ لفظة كمالية فهي في صقع الربوبية بمعنى أقدس و أرفع ممّا في وسع ادراك العقول و الأوهام، و كلّ اسم قدسي لكمال حقيقي فهو له سبحانه بمعنى أعلى و أجد من أن يعقل و يوصف الباري الحقّ بحيث لا يناسبه و لا يشاكله و لا يضاهيه و لا يدانيه شيء من الأشياء في أنيته و ذاته و لا في شيء من أوصافه و حيثياته، حتّى اذا قلنا: أنّه موجود علمنا مع ذلك أنّ وجوده لا كوجود سائر مادونه، و اذا قلنا: أنّه حيّ علمنا أنّه بمعنى أقدس و أعلى ممّا نعقله من الحيّ الذي هو دونه.

و اذا قلت: أنّه عالم، علمنا أنّه بمعنى أجد و أسنى ممّا نعلمه من العالم الذي هو غيره؛ و كذلك في سائر الأسماء العزّية الجلالية و الألفاظ القدسية الكمالية. فيجب أن نفرض على ذمم عقولنا فرضاً حاتماً أن تكون على أقصى العقل المستفاد في هذه المعرفة لا يعزب عن بالنا أنّ المعاني الالهية التي نعبر عنها بهذه الألفاظ العليا التمجيدية و الأسماء الحسنى الالهية، ليست الآهي بنوع أرفع و أعلى من كلّ ما في متّنا و وسعنا أن نتصوّره و في قوّتنا، و وجدنا أن نتعقله؛ فهذا هو الخروج من حدّ التشبيه.

[١١٧/٦] قال: و ليس يتصوّر له حركة.

أقول: حاصله أنّ حيثية وجوب الذات و وجوب الوجود بالذات هي بعينها حيثية الوجوب الحقّ من كلّ وجه و الفعلية المحضة من كلّ جهة، فجميع حيثيات الكمالات المطلقة و قاطبة جهات الصفات الحقيقة مضمّنة في هذه حيثية الحقّة القيومية الوجوبية، و هي بوحدتها الحقّة الحقيقية مستحقّة أسماء جهات المجد و الكمال و اعتبارات حيثيات العزّ و الجلال بأسرها، و هذا ما قد اقترّ في مقرّره في علم ما فوق الطبيعة^١ أنّ الواجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات. أمّا الأمر في جهاته الكمالية فظاهر، و أمّا في

صفاته الغير الكمالية فقد نبّه عليه بقوله: «ليس يتصوّر له حركة» وذلك هو الخروج من حدّ الابطال والتعطيل.

تفصيل الكلام في هذا المرام بضرب من الاجمال، فيقال: أنّه - طاب ثراه - ذكره في وميض سابق على هذا الوميض، خروجه - تعالى عزّه - عن حدّ التعطيل والابطال بحسب صفاته الحقيقية القدّوسية وأسماؤه القدسية اللاهوتية التي مطابقها /PA70/ ذاته الحقّة، فلا امكان هنالك ولا بطلان ولا تعطيل ولا قوّة لذاته المقدّسة نظراً الى كمالاته الحقيقية بأن تكون زائدة على ذاته، لتكون في ذاته عارية عن كمالاتها عاطلة عن صفاتها، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً. بل الحقّ أنّ صفاته عين ذاته الحقّه من كلّ جهة، فمن هذه الجهة لا تعطيل ولا ابطال ولا تشبيه^١، والمضاهات له بالنظر الى ماعداه من الممكنات، لكونها ممنوّة مرهوبةً بقوّة ذواتها وعدمها في حدّ جوهرها، وزيادة الصفات عليها وان كانت من الجواهر المقدّسة والأنوار المطهّرة.

ثمّ أنّه - طاب ثراه - أراد في هذا الوميض بيان خروجه عن حدّ التعطيل والابطال والتشبيه والمضاهات جميعاً بالنظر الى صفاته الغير الحقيقية كالايجادات أو أحواله /MA61/ كالاضافات العارضة لذاته الحقّه الأحدية - عزّ سلطانه - أو شؤونه كأسماء الصفات الاضافية وغيرها، وأفعاله الصادرة عن جنبه الأقدس الأعلى لتعالیه عن عالمي الزمان والمكان وتمجّده عن علائق المادّة وعوارض الطبيعة، فيمتنع أن يفعل شيئاً بعد شيء وأن يبدو له أمر غيب^٢ أمر، فليس ايجاده وابداعه وتكوينه واختراعه تدريجياً زمانياً ولا دفعياً آنياً، بل دفعة واحدة دهرية وحيثية واحدة غير آنية ولا زمانية؛ وكذلك الأمر في الاضافات العارضة لذاته، فلا فراغ ولا تعطيل، أمّا كان يعقل لو كان هنالك امتداد موهوم وحدود مفروضة ليكون الصنع والايجاد والاضافة العارضة لذاته الحقّة من جهتهما، و

نسبة المخلوقات اليه و الاضافات العارضة له بحسبها في حدّ، و الفراغ و التعطيل في سائر الحدود. و ليس الأمر كذلك حتّى انّ الاضافات العارضة له لا تكون متعاقبة الحصول بالنسبة الى ذاته المعروضه تعالى، اذ ليس هناك من جهة ذاته الحقّة الا الفعلية المحضة من كلّ جهة، بل أنّها لها التعاقب و التدريج بحسب النسبة الى ما اليه الاضافة، و أمّا الاضافات العارضة لما في عالم الامكان من الكائنات فعلى غير ذلك السبيل.

فاذن في اثبات الصفات و الاضافات و الأفعال له تعالى على خلاف ما عليه الأمر في صفات ما عداه و اضافاته و أفعاله خروج عن حدّ التعطيل و عن^١ ساهرة^٢ التشبيه بما عداه، فكما ذاته القيومية لا تقاس بالحقائق و الذوات و لا شؤونه و صفاته بالعوارض و الصفات و لا اضافات ذاته /PB70/ بالنسبة^٣ الى الممكنات، فكذلك أفعاله و افاضاته لا تقاس بالأفاعيل و التأثيرات. سبيل فعله و صنعه و اضافته خارج عن حدّ التعطيل و من حدّ التشبيه، ابداع ثابت و ايجاد صريح و تكوين بات^٤، لا دفعي و لا تدريجي و لا زمانى، اذ لا تعتوره الأزمنة و الآتات و لا تعتريه الحدود و الآماد و الآجال و الأوقات، و لا هو كتأثيرات الطبائع، و لا كأفاعيل المختارين من ذوى الهامات و الارادات.

فقد بان من سبيل شتّى خروجه عن حدّ التعطيل و التشبيه:

أحدها: بالنظر الى ذاته الحقّة الأحديّة.

و ثانيها: بالنظر الى صفاته الحقيقة الكمالية. و قد أشار اليهما الأستاذ - طاب ثراه - في

الوميض السابق اشارة لطيفة يفهمهما من له قلب أو ألقى السمع و هو شهيد.^٥

و ثالثها: بالنظر الى صفاته الغير الحقيقية و الاضافات و الآثار و الأفعال، كما تصدّي

لذكره في هذا الوميض؛ و بطلان قول اليهود متفرّع عليه، تدبّر فيه!

١ - م: من.

٢ - ساهرة: الأرض، وجه الأرض.

٣ - م: بالنسب.

٤ - م: بآن.

٥ - اقتباس من كريمة ق، ٣٧.

[١٠/١١٩] قال: بل يكون البارئ الأول ...

أقول: حاصله أنّ هذا الشخص الجملي والانسان الكلّي مبدع محض، جاعله التامّ مبدعه القيوم، وعلته التامة عنايته الأولى، وهو الكتاب المبين الذي لا يغادر صغيرة من الموجودات ولا كبيرة إلاّ أحصياها،^١ وهو الانسان الكبير لنظام عوالم الوجود بأسرها المتحصّل من السلسلتين البدوية والعودية، والمراتب الخمس /MB61/ في كلّ منها بأصالتها وفصيلتها لا يتصوّر بالنظر اليه الاختراع، فضلاً عن التكوين، كما الأمر في أوّل أجزائه وأفضل أعضائه، فكيف يعقل أن يكون مجموع ما سوى الله الواحد الحقّ متوقفاً على أمر غير ذاته الأحدية وجاعليته الابداعية؟ على ما تبّه عليه المعلّم الأوّل بقوله: «بل كون البارئ الأوّل علّة كونها كلّها.» ثمّ إنّ هذا هو الابداع على ما عليه خواصّ الحكماء حيث لا يتوقّف على أمر غير ذاته الحقّة الأحدية، فضلاً عن توقّفه على المادّة.

[١١/١١٩] قال: فاذا تحقّقت الأمور.

أقول: حيث تحقّقت أنّ الموجودات الزمانية والثابتات الصرفة العقلانية والأجرام الفلكية العلوية والكائنات العنصرية السفلية نظراً اليه تعالى في وعاء الدهر واقليم الثبات^٢ الصرف، لا تسابق لشيء منها على الآخر بحسبه، ولا تعاقب ولا تصرّم ولا انقطاع يعتريه، بل إنّما يكون للزمنيات بقياس بعضها الى بعض، وأمّا بالنظر الى حريم الدهر و ساهرة جناب القدس فلا، بل كلّ موجود يختصّ وجوده بزمان أو أنّ يكون كذلك على الدوام، لا امتناع ارتفاعه عن حدّ وجوده، والّا لزم اجتماع النقيضين /PA71/.
وأمّا عدمه في غير حدّ وجوده من الأزمنة^٣ والآت فهو عدم زماني أو آني لا دهري، بل إنّما عدمه الدهري الذي لا الامتداد واللامتداد فيه، فقد بطل بوجوده، كما

٢ - ب: البات.

١ - اقتباس من كريمة الكهف، ٤٩.

٣ - ب: أو.

قد سبق؛ فالإطلاق العام الدهري يرجع الى الدوام، فلا يصدق سالب دهري يقابله، وذلك بخلاف ما عليه أمر مطلقتين عامتين^١ زمانيتين لصدقهما معاً بحسب الأزمنة المتغيرة و الحدود المتكاثرة بخلاف ما عليه الدهر، فالإيجاب ينافي السلب بحسبه، فلو صدقاً يلزم اجتماعهما جميعاً؛ تدبر فيه، فإنه من غوامض الحكمة و مداحض^٢ الفطنة.

[٢٣/١١٩] قال: و القارات ...

أقول: قد استفدت^٣ ما ذكره الأستاذ المصنّف - قدّس سرّه العزيز - من الإشارة الى نظام الوجود و الى أجزائه، و لا بعد في أن يكون قوله تعالى مجده: ﴿كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ﴾^٤ إشارة الى نظام الوجود الذي هو السلسلة العرضية و الى السلسلة الطولية، حيث ﴿فُصِّلَتْ آيَاتُهُ﴾ تناسب الأخير كما أن قوله ﴿كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ﴾، يناسب الأوّل، فليتدبر!

ثمّ إنّ في قوله - طاب ثراه - : «و رطبها و يابسها» نوع اقتباس و نحو إشارة الى قوله عزّ من قائل: ﴿لَارْطَبِ وَلَا يَابِسِ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾^٥ أي نظام الوجود، حيث أنّه^٦ يشتمل على سور و آيات من الموجودات الثابتة، و هو عالم العقل و اقليم الثبات الصرف، و هو جملة يشتمل على عدّة من الموجودات، قائمة بلاموادّ، خالية عن القوّة و الاستعداد، عقول طاهرة و صور باهرة، ليس في طباعها أن تتغيّر أو تتكثّر أو تتخيّر، كلّها مشتاق الى الأوّل و الاقتداء به و الاظهار لأمره، واقف من قربه، و ملتذّ^٧ بالقرب العقلي منه سرمد الدهر على نسبة واحدة. و أشار اليه المصنّف الأستاذ بقوله: «من الثابتات».

و في قوله و «رطبها»، لعلّه أشار به الى العالم النفسي، و هو مشتمل على جملة كثيرة

٢ - مداحض: مزلّات.

١ - ش: مطلقاً من عامّاً بل.

٤ - هود، ١.

٣ - كذا، يمكن أن يقرأ في م و ب: استفديت.

٦ - م: + أن.

٥ - الانعام، ٥٩.

٧ - م: ملتذّة.

فتقرير جوابه على نظمه الطبيعي: أنه ان أراد من عدم قرار المتغير عدم قراره في نفسه فهو مسلّم، ولكنّه نظراً الى الثابت موجود قارّ في وعاء الدهر؛ وان أراد منه عدم قراره نظراً اليه فهو ممنوع، والسند ظاهر.

ولقد استفدت ما ذكره - طاب ثراه - من قوله: «بحسب الدهر لا بحسب الزمان». و الحاصل أنّ الله سبحانه كما يتقدّس في ذاته و صفاته و شؤونه و أسمائه عن التدرّيج و التعاقب - اذ لا يكون و كان الاّ من تلقاء الزمان الذي هو ظرف المتغيّرات - فكذلك هو متقدّس عن المعية الزمانية و الدفعة الآتية، اذ ليس ذلك الاّ من جهة الزمان و من جهة الآن الذي هو حدّ من حدود الزمان، و هو يعلو مجده متعالٍ عن الزمان و الدهر، و أنّ الحركة ماهيتها التدرّيج و السيلان، و الزمان حقيقته امتداد التقضي و التجدّد، و هما باتصالهما موجودان في الواقع بهوية امتدادية غير قارّة يمتنع بالنظر الى نفس ذاتها أن يجتمع جزءان من أجزائها أو حدّان من حدودها في حدّ واحد. ثمّ انّ الكائنات فكلّ منها في وقته من حدود الامتداد الزماني الواقع في متن الدهر.

فاذاً الثابتات و القارّات و المتغيّرات و المتجدّدات و التدرّيجيات و الدفعيات و الزمانيات الغير المنطبقة على امتداد الزمان بقضّها^١ و قضيضها و صغيرها و كبيرها و رطبها و يابسها^٢ حاضرة عنده تعالى مرةً واحدةً دهريةً، مجعولةً للجاعل و مخلوقةً للخلاق على الاطلاق، و ليس ابداعه و ايجاده و صنعه و افاضته لشيء من الأشياء تدرّجياً و لانفس زماني و لا دفعياً آتياً^٣، بل على نحو آخر وراء سبيل الوهم، متقدّس عن ذلك كلّه. أليس قد تحقّق لديك أنّ الزمان على أصول الفلسفة بهوية الامتدادية من الأزل الى الأبد واحد شخصي موجود في وعاء الدهر، لا تكثّر فيه الاّ بحسب ما يعرض له من

١ - قضّ: صغير و نال: جاء القوم قضّهم أو قضيضهم، أى جميعهم.

٢ - اقتباس من كريمة الانعام، ٥٩: «لَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ».

٣ - ب: آتياً.

الانفصال في الأوهام، لأسباب /PB66/ مؤدية إلى انقسامات وهمية، ولا يثلم ذلك في وحدانيته و شخصيته في نفسه بحسب الأعيان، وكذلك الحركة ثم إذا فرضت فيها أجزاء كانت هي متعاقبة التحقق حدوثاً و بقاءً باعتبار وجوداتها في أنفسها بالنسبة إلى ما في أفق الزمانيات، و بقياس بعض تلك أجزاء إلى بعض و من جهة نسبتها إلى الآن، و أمّا بحسب الثبوت الرابطي، أعني وجودها لمبدئها و حضورها عنده، و بالنسبة إلى المتعالي عن أفق الزمان، بل باعتبار الوجود في نفسه في وعاء الدهر، فلا تعاقب بينها أصلاً، و لا بين الزمانيات مطلقاً، بل هي سواسية الأقدام في الحضور و التحقق بحسب ذلك الاعتبار.

فقد بان عن صبح البيان أن الموجود الغير القارّ أنما يكون له وصف عدم قرار الذات حدوثاً و بقاءً بحسب الوقوع في أفق الزمان. و أمّا بالقياس إلى عرش وعاء الدهر و بالنسبة إلى المراتب /MA58/ المتعالية عن أفق الزمان لاحاطته فهو قارّ الذات على وصف اجتماع الأجزاء المفروضة في الحضور و التحقق.

[١/١٠٦] قال: في تصحيح حدوث

أقول: الحاصل أنّ العدم السابق على وجود العالم تقدّمه عليه عند الامام الرازي بالذات، كتقدّم أجزاء الزمان بعضها على بعض، و كذلك تقدّمه تعالى عليه كذلك، فهو يقول بهذا التقدّم رداً على الحكماء في حكمهم بتقدّمه سرمدي تعالى و تقدّم العدم الدهري على الحوادث بوجودها الدهري.

[١٣/١٠٦] قال: فالناقد البارع ...

أقول: تحقيق ذلك أنّ الاضافات العارضة لذاته الحقّة الأحدية - عزّ سلطانه - لا تكون متعاقبة الحصول شيئاً بعد شيء، بل لا تكون إلا الفعلية المحضة من كلّ جهة، بل أنما

لها التعاقب و التدريج بحسب النسبة الى ما اليه الاضافة، و أما بالنظر اليه تعالى فلا تدريجي^١ و لا دفعي و لا زمني، اذ لا تعتوره الأزمنة والآتات، و لا تعتريه الحدود و الآماد و الآجال و الأوقات. و أما الاضافات العارضة لما في عالم^٢ الامكان من الزمانيات فعلى غير ذلك السبيل.

ثم لا خفاء في أنّ ما حققه ههنا ينافي لما ذكره في تجريد العقائد في تضاعيف ردّ اشكال في علمه تعالى بقوله: «و تغيّر الاضافات ممكن.»^٣ و الحقّ على ما حققه ههنا من أنّ تغيّر الاضافات غير ممكن^٤؛ و هذا هو صراح الحقّ و ان نسبه الى الحكماء ههنا. فاندفع ما يتوهم من أن دفع التدافع حيث نسب ذلك الى الحكماء و لم يرض به، و ما ذكره في تجريده هو ما عليه، فليتبصّر.^٥

[٢٢/١٠٦] قال: لزّم التسلسل.

أقول: حاصل تشكيكه هو أنّ السرمد مثلاً لو كان موجوداً لكان له نسبة الى كلّ من الثابتين على المعية فلا يخلو PA67/ اما أن يكون ثابتاً، أو متغيّراً. فعلى الأوّل له^٦ سرمد آخر؛ و على الثاني دهر آخر و هكذا؛ و كذا الأمر في أمر الزمان و الدهر و معية كلّ منهما مع ثابت آخر أو متغيّر، فيلزم تمادي السلسلة الى غير النهاية؛ فقد تعيّن أن لا يكون موجوداً، فيلزم عدم وجود الزمان.

ثمّ انّ الكاتب شارح الملخص فقد تصدّي للجواب عن هذا الشكّ، أي قوله: «لأنّا نقول» الى آخره، و قوله: «و الامام ذكره» أي الشكّ على هذا الوجه، و ذلك الشارح قال: «و نحن نعبر عمّا قاله الشيخ و نعرف من التعريف و الاعلام.» و بالجملة أنّ معناه أنّه يعرف عمّا نقله عن الشيخ حال ما ذكره الامام من الشكّ و اندفاعه.

٢ - ب: العارضة لعالم.

١ - م، ش: تدريج.

٣ - ش: + فليتدبر. و الى هنا تمت التعليقة في «ش».

٣ - تجريد الاعتقاد: ص ١٩٢.

٦ - ش: - له.

٥ - ش: - و هذا هو صريح ... فليتبصّر.

تلخيص ما أورده نقلاً عن الشيخ: أنه اختار أن السرمد و الدهر ليسا أمرين موجودين، بل هما نفس نسبة ثبات الى ثبات و الى غير ثبات، فيرجع مفاده الى الخارج الذي لا الامتداد و اللامتداد فيه، فلا يلزم التسلسل؛ فيكونان ما به المعية للثابتين و للثابت نظراً الى المتغير، و لا لهما معية لعدم وجودهما في الخارج. و أمّا الزمان و ان كان موجوداً في الأعيان فإنه مع و ما به المعية نظراً الى المتغير بخلاف^١ معية ما عداه من المتغيرات، فان لها تكون معية ولكن ما به معيتها هو الزمان، و أمّا الزمان نفسه فإنه نظراً الى المتغير كالحركة يكون له معية معه، و ما به معيته^٢ MB58/ هو نفسه. ألا ترى أن أجزائه قبل و بعد، و هي ما به القبلية و البعدية، فأجزاؤه قبل و قبلية و بعد و بعدية فلا تسلسل فيه؟ ألا ترى أن المحمول في القضايا الحملية يرتبط بالموضوع بالرابطة، و أمّا الرابطة فهي بنفسها مربوطة، و أن الجسم مستنير بالنور و النور نور بنفسه لا بنور آخر، فالضوء مضيء بذاته، و النور نور بنفسه، لا بضوء و نور آخر، فتدبر!^٣

[١/١٠٨] قال: و نحن نقول.

أقول: أى على محز تحقيق ما وقع عن الشيخ من النسبة^٤ لاعلى ما فهمه ذلك الشارح من نسبة الثابت الى المتغير، زعماً منه أن المراد من الثابت ما تجتمع أجزاؤه في آن، فيتناول الجسم؛ و لم يعلم أن ما عني الشيخ من الثابت هو الثابت الصرف، أى الأنوار المجردة و العقول المقدسة عن المادة مطلقاً، و كذا نور الأنوار - جل مجده - فتبصر!

[٣/١٠٩] قال: لا بد أن يكون لبقائه.

أقول: و لم يعلم أن بقاء المبدعات المقدسة على غط أجلّ و أعزّ من البقاء الزماني، بل

١ - م: - بخلاف.

٢ - ب: معية.

٣ - ش: - فتدبر.

٤ - ش: التسلسل.

هو بقاء على ثبات صرف، فما ظنك بمبدعها؟ اذ يحلّ منه جناب كبريائه حيث الأمر فيه أرفع، اللهم الآ على مجرّد التسمية الشرعية رعايةً للمجاز التشبهي تنزلاً الى استيناس الفطرة^١ العامية، أو بناءً على /PB67/ أن ما هو أقدس وأرفع ثابت، ثقةً بعدم استيحاش المدارك الخاصة من أصحاب الحكمة المتعالية الايمانية^٢.

[٩/١٠٩] قال: في اثنين منها

أقول: أى الموجود التدريجي المنطبق على الزمان والموجود في الآن. أنت خير بأن من الموجود المتغير ما يكون وجوده نفس زماني لا زمانياً ولا آنيا، كما أسلفناه. ثم إن مراده من المتغيرات في الآنات ما يشمل الكون والفساد حيث أنّها آنيان، لاستحالة وقوع الحركة في الجوهر، والآن لم انعدم المتحرّك بشخصيته في أثناء حركته فيه، لكون أفراد ما فيه الحركة متوسّطة بين صرافة القوّة ومحوضة الفعل كما بيّن في موضعه. ولما كان الحال الجوهرى مقوماً لمحله فلو كانت الحركة تقع فيه يلزم انتفاء فعليته، ومنه يلزم^٣ انتفاء المتحرّك لانتفاء مقومه.

[١٧/١٠٩] قال: وجوده.

أقول: أى قبل الوجودات والعدمات الزمانية الواقعة في العالم.

[١٠/١١٠] قال: و ان اعتراك.

أقول: وجه الاعتراك، أنّه قد تقدّم أن اقسام السبق سبعة، منها التقدّم بالماهية و السرمدية. فان حصلت المعية الدهرية فيحصل بازائها تقدّم دهري فيصير أقسامه ثمانية.

٢ - كذا، و الظاهر: اليمانيّة كما في مسفورات المحقّق الداماد.

١ - م: الفطر.

٣ - ب: - انتفاء فعليته و منه يلزم.

حاصل الجواب: أن ملاك المعية السرمدية و الدهرية هو أمر واحد، فالتسوية و المنسوب واحد و المنسوب اليه مختلف على ما سنفضله من كونه متغيراً و ثابتاً، ولكن ليس للمتغير بالنظر الى الثابت تغير، فتدبر!

[٢٣/١١٠] قال: كما في الحركات ...

أقول: الحركة التوسطية صفة شخصية قائمة بالمتحرك، باقية من أول المسافة الى منتهاها، مستدعية للزمان لاعلى سبيل الانطباق عليه بل على نحو آخر.
و شرحه: أنها تستدعي الزمان و لكن لاعلى أن ينطبق عليه، لأنه لاجزاء لها، بل على أن أي حد من حدوده فرض تكون هي موجودة فيه بتمامها، وكذلك الأمر في اللاوصول و اللامحاذاة، لتوقفها على الحركة و هي مستدعية للزمان.

وأما الحركة القطعية /MA59/ فهي منطبقة على المسافة و الزمان، فأجزاؤها بازاء أجزائها^١، على ما نبه عليه المصنف الأستاذ بقوله: «في زمان على التدريج». وقال الشيخ في طبيعيات الشفاء: المتصل لا أجزاء له بالفعل، بل يعرض أن يتجزأ لأسباب تقسم المسافة. فتجعلها بالفعل مسافات على أحد أنواع القسمة، و ما بين حدود تلك أيضاً مسافات لا يشتمل عليها آن و حركة على النحو الذي قلنا أنه يكون في آن. بل الحركة التي على نحو القطع، و يكون الزمان مطابقاً لها. و لا يكون المعنى الذي سميناه آنًا هو متكرر^٢ بالفعل، لأن ذلك لا يتكرر بالفعل إلا بتكرر المسافة بالفعل؛ و اذا لم يكن متكرراً بالفعل و كانت الحركة على الموضوع الواحد أعني المسافة حقاً^٣ موجودة و لم تكن كثيرة بالعدد كانت بالضرورة واحدة /PA68/ بالعدد.

قال بهمنيار في التحصيل بعد ما حسبه ابطالاً للتشكيك: و الحركة الفلكية بالمعنى

الذي تحقّقه - أعني ما يكون بين ماضٍ و مستقبل - واحدة باقية فيه أبداً ما تحرّك، وأمّا الذي بمعنى القطع فيشبه أن تكون وحدته بالفرض، لأنّ كلّ دورة أنما يتحدّد بالفرض. و بالجملة فإنّ وحدة الحركة مثل وحدة المسافة، أعني وحدة الاتصال.

[٥/١١١] قال: المعية الغير المتقدّرة.

أقول: لاختفاء في أنّ النسبة و ملاكها قسمان: أحدهما النسبة المكمّمة المقدارية؛ و ثانيها: الغير المكمّمة المقدارية. الأوّل: زمان، والثاني بحسب حال المنسوب اليه قسمان: دهر و سرمد^١، لا بحسب حال النسبة نفسها، سواء في ذلك القول بسرمد المبدعات و أزلية الفلكيات أو عدمه.

و ان كان الأمر على نمط مختلف عند هؤلاء، و هؤلاء حيث أنّ الحكماء الذاهبين الى الأوّل حكموا بأنّ نسبة الثابت الى الثابت في الأزل^٢ سرمد مطلقاً، و أنّ المصنّف و شيعته يحكمون بأنّ نسبة الثابت الى الثابت في الأزل سرمد، و الى غير الثابت فيه - سواء كان ثابتاً فيما لا يزال كالمبدعات أو لم يكن كالمتغيّرات - فهو دهر.

و على التقديرين فالنسبة^٣ بالقبلية و المعية غير مكمّمة غير متقدّرة، فهي واحدة، و اختلافها باختلاف المنسوب اليه لا يقدح في وحدتها. فأقسام التقدّم سبعة كأقسام المعية. و الحاصل: أنّ نسبة الثابت الى الثابت و الى غير الثابت لم يكن بتصور امتداد أصلاً لا في ذات المنسوب و لا في النسبة باعتبار نفسها، بل كانت النسبة الى المتغيّرات متشابهةً من جهة المنسوب؛ اذ لم يكن فيها بحسبها تجدد حال ما لم يكن، أو تقضي حال كانت أصلاً، بل كان ذات المنسوب مع كلّ واحد منها و مع جميعها على وصف واحدٍ معيةً غير متقدّرة لا مقارنةً زمانيةً أو آنيةً، بل أنما الامتداد في المنسوب اليه فقط، سواء في ذلك الحال أزلياً، أو

١ - ش: - بحسب حال ... سرمد.

٢ - م: - في الأزل.

٣ - م: - فالنسبة.

لم يكن [أزلياً]؛ الأول^١: كما الأمر في الحركات الفلكية. و الثاني: كما الأمر في الحوادث الكونية.

و لكن الحقّ الصراح بنور البرهان الساطع عن أفق الفلاح، أن قاطبة الممكنات من المبدعات والكائنات والمخترعات كما أن ذمم أعناقها مقمحة^٢ بغلّ الهلاك الذاتي والبطلان الحقيقي أبداً من جهة الحدوث الذاتي، كذلك جباه حقائقها /MB59/ مكوية بمكواة سبق العدم في الأعيان على وجودها من جهة الحدوث الدهري أيضاً، وطائفة منها مغلولة الأيدي والأرجل بسلسلة اختصاص الوجود بقطعة معيّنة من الزمان و مسبوقية التحقق في الأعيان بالعدم في جميع الأزمنة التي هي قبل تلك القطعة من جهة الحدوث الزماني، فلاتكون هنالك الآقبلية دهريّة لا معيّتها^٣.

[١٤/١١١] قال: بالعلية

أقول: لاخفاء في أن الشيخ ذكر المعية بالعلية. والجاران /PB68/ كان للسببية، فالمعان معانٍ بالمعلولية وان كان للملابسة. فالمعان معانٍ بعلّيتها لثالث، فعلى الأول: ترجع معيتها الى اجتماع التأخرية؛ وعلى الثاني: الى السبقين. وعلى التقديرين تحقيق الأمر فيه عسر، لكون أمر واحد علّة تامّة لأمرين في درجة واحدة وجهة، كذلك على الأول وكون أمرين سبباً لأمر واحد على الثاني، والأستاذ المصنّف - قدّس سرّه - قد حمل على الثاني، و جعل الأول مقابلاً له حيث قال: «أو بالمعلولية»، والأمر واضح.

[١٦/١١١] قال: في الايماضات.

أقول: ما ذكره المصنّف الأستاذ - قدّس سرّه العزيز^٤ - في ذلك الكتاب هو هذا:

١ - م: الأزل.

٢ - مقمحة: مرتفعة. أقمح الغلّ الأسير، أى ترك رأسه مرفوعاً لضيقه.

٣ - م: - العزيز.

٤ - ش: بعينها.

«إيماض المعان بالمعلولية، ليس يصحّ أن يستندا في درجة واحدة الى علّة واحدة حقّة، أعني بالذات وبالحيثية جميعاً، بل قصياً ما يستأثر أن به من الاتحاد أن يكون لهما معاً علّة موجبة أحدية الذات، متكثّرة الحيثية الاعتبارية، فهذا ما يستصحّه الفحص من المعية بالمعلولية، و كذلك المعان في العلّية يمتنع عليّتهما بالقياس الى معلول واحد بعينه. فاذا اتفق ذلك ظاهراً كان أنّما العلّة بالحقيقة الطباع^١ المشترك وهو أمر واحد، فلذلك استعسر تحقيق الأمر في المعية بخلاف المعية بالطبع والمعية بالماهية»، انتهى كلامه.

ثمّ ذكر في إيماض آخر يتلو هذا الإيماض بقوله: «فاذن اذا لم يكن أحد المتلازمين علّة موجبةً للآخر لم يكن التلازم إلا من جهة استنادهما معاً الى علّة موجبة موقعة بينهما ارتباطاً^٢ متكرّراً من الجهتين، ولكن لا على الوجه الدائر المستحيل بتّة، بل على سبيل آخر كما في المضاف الحقّ ومضائفه»، انتهى قوله. وقد أوردنا ما يوضح المرام بوجهٍ ما فتذكّر!

[٨/١١٢] قال: و السرمدية ...

أقول: عطف على قوله الحدوث.

[١٧/١١٢] قال: في شؤوننه و افاضاته.

أقول: نشر على غير ترتيب اللفّ.

[٤/١١٤] قال: فلأنّ سلب شيء ...

أقول: حاصل المرام في هذا المقام: أنّ الاتصافات والسلوب والقبولات من الاعتبار العقلية التي لا تحقّق لها في الخارج. ولو سلّم فهي لا تلحق الواحد من حيث هو

واحد، بل يستدعي كثرةً تلحقها، فإن السلب^١ مثلاً يفتقر الى مسلوب و مسلوب عنه، و كذا الاتصاف فيفتقر الى صفة و موصوف، و القابلية الى قابل و مقبول.

فاذا تمهد هذا فنقول: ليس في العدم الصريح ذهن ذاهن و لا عقل عاقل، فلا تصدق هنالك معية له تعالى بالنظر الى سلب العالم و عدمه لانتفائه^٢ هنالك، فلا تحقق لنسلب حتى تكون له معية نظراً اليه تعالى، وهذا أصل تبتني عليه أمور كثيرة /MA60/ مثل امتناع صدور الكثير عن الواحد من كل جهة و استحالة اتصاف /PA69/ زيد مثلاً سلوب غير متناهية. و الشيخ قد صرح بذلك في غير موضع من كتبه.

و قال خاتم المحصلين في شرحه للاشارات: «و اعلم أن الأمر العدمي ليس عدماً محضاً، بل هو عدم مقيد بوجود شيء، و هو من حيث هو كذلك أمر ثابت في العقل، فيصح أن يكون علّة لما هو مثله، كما يقال: عدم العلّة علّة العدم. و يصح أن يكون شرطاً لوجود معلول ثابت على الاطلاق و يصير جزءاً من المفهوم عن علّته التامة اذا كان مركباً».

و ذكر في موضع آخر أيضاً بقوله: «لأنّ انعدم المقيّد بشيء ما يكون معقولاً بسبب ذلك الشيء، و يصحّ حقوق الاعتبار العقلية به من حيث هو معقول.» حتى ان من أعاض المتكلمين ابن مطهر^٣ الحلّي - قدس الله روحه البهي - قال في ايضاح المقاصد في شرح حكمة عين القواعد: «انّ أعدام الملكات تمايز بتمايز ملكاتها، و يتعدّد بتعدّدّها في الذهن دون الخارج، بأنّه ليس في الخارج شيء هو عدم و لهذا لا يجاب عنه بشيء في سؤال ما هو».

[٢١/١١٥] قال: المعلولية يمتنع ...

أقول: الفرق بين الدليلين أن أحد الأوسط في الأول حقيقة الوجوب بالذات و

٢ - ش: الانتفاء.

١ - ش: لأن.

٣ - م: المطهر.

الامكان بالذات، و في الثاني طباع عليّة الواجب و معلولية الممكن^١.

[٢١/١١٦] قال: حدّ التعطيل و حدّ التشبيه.

أقول: أمّا أنّه خارج عن حدّ التشبيه لكونه مستأثراً عرش^٢ السرمدية، فلا يشبهه غيره لتأخّره عن العدم، و لكونه متقدّساً عن أن ينال، فلا يبلغ كنه جلاله، فلا يشبهه غيره لجواز نيل كنهه.

و بالجملة أنّ ذات سبحانه أقدس و أعلى من مضاهات الحقائق و مشابهة الذوات بوجوه شتّى، و جهان قد تقدّما؛ ثالثها: أنّه - جلّ سلطانه - ينبوع الذوات و جاعل الحقائق و فعّال الماهيات، و كذلك القول في الوجود و الشيئية فهو موجود، لا كسائر الموجودات و شيء لا كسائر الأشياء من تلقاء شيئية كلّ شيء^٣ و وجود كلّ موجود، و كذلك في الصفات الحقيقية. و أمّا أنّه خارج عن حدّ التعطيل فبالنظر الى ذاته السرمدية الوجودية المقدّسة عن القوّة و الامكان و التعطيل و الابطال و البطلان، و كذا الأمر بالنظر الى صفاته الحقيقية و أسمائه الحسنی على ما نبّه عليه بقوله: «أنما قصاره»، الى آخره.

بما تقريره: أنّ اطلاق الأسماء المتعالية المجدية و الألفاظ المتواطية الكمالية عليه جميعاً، و ذلك هو الخروج عن حدّ الابطال و التعطيل، كما أنّه - جلّ سلطانه - بحقيقته و أنيته و ذاته و صفاته، متمجّد عن جميع ماعداه، متقدّس عن سائر ما سواه، و كلّ ما في منّة^٤ العقول ادراكه، فأنّه في الهبوط عن حريم جناب الربوبية بمراحل أجل لا يستناهي؛ فن الواجب المحتوم أن تعلم مع ذلك أن كلّ اسم /PB69/ يتعاطاه من تلك الأسماء القدسية، و كلّ لفظ يستعملها من تلك الألفاظ الكمالية في شيء من شؤونه و صفاته و جهاته و اعتباراته لا يصحّ أن يكون هناك الا على سبيل آخر متقدّس متمجّد متعالٍ عن سبيل

٢ - كذا.

٤ - منّة: قوّة.

١ - ش: + سمع.

٣ - م: - شيء.

المعني الذي نعقله و نتصوّره من ذلك الاسم و من تلك اللفظة /MB60/ و من أيّة لفظة استعملناها مكانها، فكلّ لفظة كمالية فهي في صقع الربوبية بمعنى أقدس و أرفع ممّا في وسع ادراك العقول و الأوهام، و كلّ اسم قدسي لكمال حقيقي فهو له سبحانه بمعنى أعلى و أجد من أن يعقل و يوصف الباري الحقّ بحيث لا يناسبه و لا يشاكله و لا يضاهيه و لا يدانيه شيء من الأشياء في أنيته و ذاته و لا في شيء من أوصافه و حيثياته، حتّى اذا قلنا: أنّه موجود علمنا مع ذلك أن وجوده لا كوجود سائر مادونه، و اذا قلنا: أنّه حيّ علمنا أنّه بمعنى أقدس و أعلى ممّا نعقله من الحيّ الذي هو دونه.

و اذا قلت: أنّه عالم، علمنا أنّه بمعنى أجد و أسنى ممّا نعلمه من العالم الذي هو غيره؛ و كذلك في سائر الأسماء العزّية الجلالية و الألفاظ القدسية الكمالية. فيجب أن نفرض على ذمم عقولنا فرضاً حاتماً أن تكون على أقصى العقل المستفاد في هذه المعرفة لا يعزب عن بالنا أن المعاني الالهية التي نعبر عنها بهذه الألفاظ العليا التمجيدية و الأسماء الحسنى الالهية، ليست الآهي بنوع أرفع و أعلى من كلّ ما في متّنا و وسعنا أن نتصوّره و في قوّتنا، و وجدنا أن نتعقله؛ فهذا هو الخروج من حدّ التشبيه.

[١١٧/٦] قال: و ليس يتصوّر له حركة.

أقول: حاصله أنّ حيثية وجوب الذات و وجوب الوجود بالذات هي بعينها حيثية الوجوب الحقّ من كلّ وجه و الفعلية المحضة من كلّ جهة، فجميع حيثيات الكمالات المطلقة و قاطبة جهات الصفات الحقيقة مضمّنة في هذه حيثية الحقّة القيومية الوجوبية، و هي بوحدتها الحقّة الحقيقية مستحقّة أسماء جهات المجد و الكمال و اعتبارات حيثيات العزّ و الجلال بأسرها، و هذا ما قد اقترّ في مقرّه في علم ما فوق الطبيعة^١ أنّ الواجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات. أمّا الأمر في جهاته الكمالية فظاهر، و أمّا في

صفاته الغير الكمالية فقد نبّه عليه بقوله: «ليس يتصوّر له حركة» وذلك هو الخروج من حدّ الابطال والتعطيل.

تفصيل الكلام في هذا المرام بضرب من الاجمال، فيقال: أنّه - طاب ثراه - ذكره في وميض سابق على هذا الوميض، خروجه - تعالى عزّه - عن حدّ التعطيل والابطال بحسب صفاته الحقيقية القدّوسية وأسماؤه القدسية اللاهوتية التي مطابقها /PA70/ ذاته الحقّة، فلا امكان هنالك ولا بطلان ولا تعطيل ولا قوّة لذاته المقدّسة نظراً الى كمالاته الحقيقية بأن تكون زائدة على ذاته، لتكون في ذاته عارية عن كمالاتها عاطلة عن صفاتها، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً. بل الحقّ أنّ صفاته عين ذاته الحقّه من كلّ جهة، فمن هذه الجهة لاتعطيل ولا ابطال ولا تشبيه^١، والمضاهات له بالنظر الى ماعده من الممكنات، لكونها ممنوّة مرهوبة بقوّة ذواتها وعدمها في حدّ جوهرها، وزيادة الصفات عليها وان كانت من الجواهر المقدّسة والأنوار المطهّرة.

ثمّ أنّه - طاب ثراه - أراد في هذا الوميض بيان خروجه عن حدّ التعطيل والابطال والتشبيه والمضاهات جميعاً بالنظر الى صفاته الغير الحقيقية كالايجادات أو أحواله /MA61/ كالاضافات العارضة لذاته الحقّه الأحدية - عزّ سلطانه - أو شؤونه كأسماء الصفات الاضافية وغيرها، وأفعاله الصادرة عن جنبه الأقدس الأعلى لتعالیه عن عالمي الزمان والمكان وتمجّده عن علائق المادّة وعوارض الطبيعة، فيمتنع أن يفعل شيئاً بعد شيء وأن يبدو له أمر غيب^٢ أمر، فليس ايجاده وابداعه وتكوينه واختراعه تدريجياً زمانياً ولا دفعياً آنياً، بل دفعة واحدة دهرية وحيثية واحدة غير آنية ولا زمانية؛ وكذلك الأمر في الاضافات العارضة لذاته، فلا فراغ ولا تعطيل، أمّا كان يعقل لو كان هنالك امتداد موهوم وحدود مفروضة ليكون الصنع والايجاد والاضافة العارضة لذاته الحقّة من جهتهما، و

٢ - ش: غبت. غب: بعد.

١ - ش: لا.

نسبة المخلوقات اليه و الاضافات العارضة له بحسبها في حدّ، و الفراغ و التعطيل في سائر الحدود. و ليس الأمر كذلك حتّى انّ الاضافات العارضة له لا تكون متعاقبة الحصول بالنسبة الى ذاته المعروضه تعالى، اذ ليس هناك من جهة ذاته الحقّة الا الفعلية المحضة من كلّ جهة، بل أنّها لها التعاقب و التدريج بحسب النسبة الى ما اليه الاضافة، و أمّا الاضافات العارضة لما في عالم الامكان من الكائنات فعلى غير ذلك السبيل.

فاذن في اثبات الصفات و الاضافات و الأفعال له تعالى على خلاف ما عليه الأمر في صفات ما عداه و اضافاته و أفعاله خروج عن حدّ التعطيل و عن^١ ساهرة^٢ التشبيه بما عداه، فكما ذاته القيومية لا تقاس بالحقائق و الذوات و لا شؤونه و صفاته بالعوارض و الصفات و لا اضافات ذاته /PB70/ بالنسبة^٣ الى الممكنات، فكذلك أفعاله و افاضاته لا تقاس بالأفاعيل و التأثيرات. سبيل فعله و صنعه و اضافته خارج عن حدّ التعطيل و من حدّ التشبيه، ابداع ثابت و ايجاد صريح و تكوين بات^٤، لا دفعي و لا تدريجي و لا زمانى، اذ لا تتوره الأزمنة والآتات و لا تعتريه الحدود و الآماد و الآجال و الأوقات، و لا هو كتأثيرات الطبائع، و لا كأفاعيل المختارين من ذوى الهامات و الارادات.

فقد بان من سبيل شتّى خروجه عن حدّ التعطيل و التشبيه:

أحدها: بالنظر الى ذاته الحقّة الأحديّة.

و ثانيها: بالنظر الى صفاته الحقيقة الكمالية. وقد أشار اليهما الأستاذ - طاب ثراه - في

الوميض السابق اشارة لطيفة يفهمها من له قلب أو ألقى السمع و هو شهيد.^٥

و ثالثها: بالنظر الى صفاته الغير الحقيقية و الاضافات و الآثار و الأفعال، كما تصدّي

لذكره في هذا الوميض؛ و بطلان قول اليهود متفرّع عليه، تدبّر فيه!

١ - م: من.

٢ - ساهرة: الأرض، وجه الأرض.

٣ - م: بالنسب.

٤ - م: بآن.

٥ - اقتباس من كريمة ق، ٣٧.

[١٠/١١٩] قال: بل يكون البارئ الأول ...

أقول: حاصله أن هذا الشخص الجملي والانسان الكلّي مبدع محض، جاعله التامّ مبدعه القيوم، وعلته التامة عنايته الأولى، وهو الكتاب المبين الذي لا يغادر صغيرة من الموجودات ولا كبيرةً إلا أحصياها،^١ وهو الانسان الكبير لنظام عوالم الوجود بأسرها المتحصّل من السلسلتين البدوية والعودية، والمراتب الخمس /MB61/ في كلّ منهما بأصيلتها وفصيلتها لا يتصوّر بالنظر اليه الاختراع، فضلاً عن التكوين، كما الأمر في أول أجزائه وأفضل أعضائه، فكيف يعقل أن يكون مجموع ما سوى الله الواحد الحقّ متوقفاً على أمر غير ذاته الأحدية وجاعليته الابداعية؟ على ما نبّه عليه المعلّم الأول بقوله: «بل كون البارئ الأول علّة كونها كلّها.» ثمّ إنّ هذا هو الابداع على ما عليه خواصّ الحكماء حيث لا يتوقّف على أمر غير ذاته الحقّة الأحدية، فضلاً عن توقّفه على المادة.

[١١/١١٩] قال: فاذا تحقّقت الأمور.

أقول: حيث تحقّقت أن الموجودات الزمانية والثابتات الصرفة العقلانية والأجرام الفلكية العلوية والكائنات العنصرية السفلية نظراً اليه تعالى في وعاء الدهر واقليم الثبات^٢ الصرف، لا تسابق لشيء منها على الآخر بحسبه، ولا تعاقب ولا تصرّم ولا انقطاع يعتريه، بل إنّما يكون للزمنيات بقياس بعضها الى بعض، وأمّا بالنظر الى حريم الدهر و ساهرة جناب القدس فلا، بل كلّ موجود يختصّ وجوده بزمان أو آني يكون كذلك على الدوام، لا متنازع ارتفاعه عن حدّ وجوده، ولا لزم اجتماع النقيضين /PA71/.
وأمّا عدمه في غير حدّ وجوده من الأزمنة^٣ والآتات فهو عدم زماني أو آني لا دهري، بل إنّما عدمه الدهري الذي لا الامتداد واللامتداد فيه، فقد بطل بوجوده، كما

٢ - ب: البات.

١ - اقتباس من كريمة الكهف، ٤٩.

٣ - ب: أو.

قد سبق؛ فالإطلاق العام الدهري يرجع الى الدوام، فلا يصدق سالب دهري يقابله، وذلك بخلاف ما عليه أمر مطلقتين عامتين^١ زمانيتين لصدقهما معاً بحسب الأزمنة المتغيرة و الحدود المتكاثرة بخلاف ما عليه الدهر، فلا يجاب ينافي السلب بحسبه، فلو صدقا يلزم اجتماعهما جميعاً؛ تدبر فيه، فإنه من غوامض الحكمة و مداحض^٢ الفطنة.

[٢٣/١١٩] قال: و القارات ...

أقول: قد استفدت^٣ ما ذكره الأستاذ المصنف - قدس سره العزيز - من الإشارة الى نظام الوجود و الى أجزائه، و لا بعد في أن يكون قوله تعالى مجده: ﴿كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ﴾^٤ إشارة الى نظام الوجود الذي هو السلسلة العرضية و الى السلسلة الطولية، حيث ﴿فُصِّلَتْ آيَاتُهُ﴾ تناسب الأخير كما أن قوله ﴿كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ﴾، يناسب الأول، فليتدبر!

ثم إن في قوله - طاب ثراه - : «و رطبها و يابسها» نوع اقتباس و نحو إشارة الى قوله عز من قائل: ﴿لَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾^٥ أي نظام الوجود، حيث أنه^٦ يشتمل على سور و آيات من الموجودات الثابتة، و هو عالم العقل و اقليم الثبات الصرف، و هو جملة يشتمل على عدة من الموجودات، قائمة بلامواد، خالية عن القوة و الاستعداد، عقول طاهرة و صور باهرة، ليس في طباعها أن تتغير أو تتكثر أو تتخير، كلها مشتاق الى الأول و الاقتداء به و الاظهار لأمره، واقف من قربه، و ملتذ^٧ بالقرب العقلي منه سرمد الدهر على نسبة واحدة. و أشار اليه المصنف الأستاذ بقوله: «من الثابتات».

و في قوله و «رطبها»، لعله أشار به الى العالم النفسي، و هو مشتمل على جملة كثيرة

٢ - مداحض: مزلات.

١ - ش: مطلقتان عامتان بل.

٤ - هود، ١.

٣ - كذا، يمكن أن يقرأ في م و ب: استفديت.

٦ - م: + أن.

٥ - الانعام، ٥٩.

٧ - م: ملتذ.

من ذوات معقولة ليست مفارقة المواد/MA62/ كلَّ المفارقة، بل هي ملابتها نوعاً من الملابس، و موادّها موادّ ثابتة سماوية؛ فلذلك هي أفضل الصور المادّية و هي مدبّرات الأجرام الفلكية و بوساطتها العنصرية، و لها في طباعها نوع من التغيّر و نوع من التكرّر لا على الاطلاق، وكلّها عشاق للعالم العقلي، لكلّ عدّة مرتبطة في جملة منها ارتباط بواحد من العقول المترتبة.

و قوله: «و يابسها»، اشارة الى عالم الطبيعة و هي تشتمل على قوى سارية في الأجسام ملابس للمادّة على التمام، تفعل فيها الحركات و السكنات الذاتية، و تربى عليها الكمالات الجوهرية على سبيل التسخير.

و أمّا قوله: «و صغيرها و كبيرها» فهو اشارة الى العالم الجسماني /PB71/ و هو ينقسم الى أثري و عنصري؛ الأوّل كبير، و الثاني صغير، حيث أنّ خاصية الأثري استدارة الشكل و الحركة و استغراق الصورة للمادّة و خلوّ الجوهر عن المضادّة، و خاصية العنصري التهيؤ للأشكال المختلفة و الأحوال المتغيرة، و انقسام المادة بين الصورتين المتضادتين، أيّتهما كانت بالفعل كانت الأخرى بالقوّة في أفق الزمان، و مبادئه الفعّالة فيه من القوى السماوية بتوسّط الحركات، و يسبق كماله الأخير أبداً ما بالقوّة.

[٥/١٢٠] قال: و ما على شاكلتها.

أقول: مثل ما فيه الحركة بهذا المعنى. و بالجملة أنّ الحركة التوسّطية كما أنّها موجودة وجوداً نفس زمانياً لا آنياً و لا تدريجياً، حيث أنّها حالة شخصية و صفة توجد للمتحرّك مادام متحرّكاً بها، يحصل في حيّز أو مقدار أو كيفية أو وضع بها، فكما أنّ لتلك الحركة وجوداً سيّالاً، اسماً للحركة بمعنى القطع، كذلك ما فيه الحركة من إحدى هذه المقولات، فرد باقي، راسم لفرد غير قارّ كالحركة القطعية. فهناك أين متصل منطبق على الزمان و

المسافة؟! وقس عليه سائر المقولات!

ثمَّ إنَّ الأين كون في المسافة لاهيئة و هو في نفسه متصل واحد لا جزء له بالفعل، و ينقسم بانقسامها. فقد انصرح أنَّ الحركة بهذا المعنى أمر موجود يستدعي زماناً لا ينطبق عليه، بل على أن يكون أيّ حدٍ فرض منه يكون وجوده بتمامه فيه، فكذا أمر ما فيه الحركة من تلك المقولات موجود نفس^١ زماني، يحصل بسيلانه واستمراره فرد زماني تدريجي ينطبق وجوده على كلِّ ذلك الزمان، كما عليه أمر الحركة بمعنى القطع.

فان قلت: إنَّ التوسط المطلق لأنَّه^٢ أمر كلي لا وجود له في الخارج، والتوسط الجزئي هو الحصول في حدٍّ معين وهو أمر آني غير منقسم^٣ في امتداد المسافة، وما لم يتعدّد و يتجدّد لا يمكن أن تكون تلك^٤ حركة، وإذا تعدّد بحيث اتصل بعضها ببعض لا يمكن أن يوجد في الخارج، لاستلزامه تتالي الآتات المستلزم تركّب الزمان و الحركة و المسافة من الأجزاء الغير المتجزّئة، و ان لم يتصل بعضها ببعض لزم سكون الجسم المستلزم لانتفاء كونه في الوسط المفروض خلافه، وأنَّ الأين الحاصل للجسم من مبدأ المسافة الى متنهاها ان كانت واحدة فلا حركة، و ان كانت متعدّدةً بلافصل لزم تتالي الآتات، و هو محال، و مع ذلك مستلزم لا تقطاع /MB62/ الحركة الأينية.

قلت: إنَّ الحركة التوسطية أمر موجود في كلِّ آن نفرض في زمان حركته لا يكون قبل آن الوصول و لا بعده، بل كلِّ آن فرض يكون موجوداً فيه بتمامه، وكذلك ما فيه هذا الحركة من احدى تلك المقولات /PA72/ الأربع.

قال الأستاذ في كتابه الايماضات: ايماض: الحدوث الزماني بين الثبوت بمشاهدة الحوادث الكونية في أفق التقضي والتجدّد من بعد لا كونها بعدية زمانية، وأنواعه ثلاثة: [١]: تدريجي، و هو وجود الشيء بتمامه في زمانٍ ما، محدود من جهة البداية على

٢ - ب، م: - لأنه.

٤ - ب، ش: - تلك.

١ - كذا.

٣ - م: مستقيم.

سبيل الانطباق عليه، ولا يوصف به^١ إلا الحركة القطعية الحادثة، وما حصوله بها على الجهة الانطباكية، كالأصوات.

[٢]: ودفعي، وهو أن يتخصّص أوّل وجود الشيء بتمامه، بأنّ ما بعينه فان استمرّ بعده كان من الزمانيات المستمرة، والآ كان من الآنيّات، كموافاة الحدود المنفردة في المسافة مادامت الحركة.

[٣]: وزماني لا على التدريج ولا على الدفعية، بل في نفس الزمان على غير الجهة الانطباكية، وحقيقته أن يوجد الشيء بتمامه في زمان بعينه مقطوع من جهة البداية متخصّصاً به لا على سبيل الانطباق، بل على أن لا يمكن أن يوجد أو^٢ يفرض في ذلك الزمان جزء أو^٣ آن^٣ والآ وذلك الشيء بتمامه حاصل فيه.

ولا يصحّ أن يتوهّم أن لا في ابتداء الحصول أصلاً، لا الطرف ولا من التي يفرض بعد الطرف و موصوفة الحركات التوسّطية الحادثة وما حصوله و حدوثه بها، لا بقدرها معيّن من الحركة القطعية أصلاً، كزاوية الخطّين المنطبق أحدهما على الآخر اذا افترقا مع التقاء الطرفين. أليست الحركة التوسّطية موجودةً ولا حصول لها في الآن الذي هو نهاية زمان السكون و بداية زمان الحركة القطعية بته؟ فالشيء فيه على مبدأ المسافة لا متوسطاً^٤ بين المبدأ والمنتهى، ولا في أن يشافعه، فشافعة الآات مستبينة الامتناع باثبات الاتصال و ابطال جزء لا يتجزّئ.

ثمّ قال في بيان الحادث الزماني لا الآني ولا التدريجي. «و في الثالث الحركات التوسّطية و حدوث الزاوية بالحركة كزاوية المسامته و ما في مضاهاتها، و افتراق الخطّين أو السطحين المنطبق أحدهما على الآخر، أو تقاطعهما و اللاوصول و اللامماسة و الفساد أى انتفاء ما لكونه آخر آات العقلية، و عدم الآن و الآنيّات. و بالجملة كلّ ما حصوله بالحركة

٢ - ب: ان.

٤ - ش: المسافة متوسط.

١ - م: به.

٣ - ب: و.

التوسطية، وليس يستدعي قدرًا معينًا من الحركة المتصلة أصلاً، بل أنّما مطلق الحركة على أيّ قدر كان ليحصل في كلّ جزء و حدًّا من زمانها».

[١٢٠/٦] قال: ابداع.

أقول: تقريره أنّ الابداع عنده جعل جوهر الماهية و تأسيس أيّس الذات من كتم الليس المطلق الذاتي، و إخراجهم عن جوّ العدم الصريح الدهري من غير سبق مادّة و مدّة أصلاً، لاسبقاً بالزمان و لاسبقاً بالدهر و لاسبقاً بالذات، و لا يكون ذلك إلا في القدسيات التي هي مفارقات المادّة و علائقها /PB72/ على الجملة رأساً، و أحقّ المبدعات بالمبدعية الصادر الأوّل، و هو الجوهر العقلي المحض الذي ليس هو مسبوق الذات /MA63/ و لا متعلّق^٢ الوجود بشيء وراء بحث ذات القيّوم الحقّ الجاعل على الاطلاق.

و الأبرقليسون و الأرسطاطالسيون من المشائين و الذاهبون الى قدم المبدعات لا يتصحّح^٣ عندهم السبق الدهري للعدم الصريح مع الابداع، أنّما عندهم سبق الليس المطلق على أيّس المبدعات في الدهر السبق بالذات لا غير، و ليس الابداع على ما يزعمون إلاّ تأسيس أيّس من الليس المطلق بحسب الحدوث الذاتي فقط.

ورهُط منهم يخصّون الابداع بالعقل الأوّل؛ اذ لا يتقدّم عليه تقدّمًا بالذات إلاّ ذات مبدعه القيّوم - جلّ ذكره - فهو الذي قد أيّسه و أخرجه مبدعه الحقّ من الليس المطلق، دون ما بعده من العقول في السلسلة الطولية؛ لسبق المتوسط عليه و ان لم تكن المادّة، و هذا المسلك في الاصطلاح منقول الشفاء في الاهيات و مسلوک الاشارات في النمط السادس. ثمّ لا يخفى أنّ العنصر عنصران، عنصر القوام و عنصر التكوين. و المعتبر في الأوّل كونه حاملاً لوجود الشيء، و في الثاني كونه حاملاً لقوّته و استعداده. و الأوّل: اختراع، و

٢ - م: معتلق.

١ - ش: وجد.

٣ - كذا: م: لا يتصح.

هو جعل جوهر الذات و اخراجها من جوف الـليسية الذاتية وجوَّ العدم الصريح الدهري مع سبق المادّة بالذات لا بالزمان، و أنّما ذلك في الفلكيات و كليات بسائط العناصر، هذا على ما عليه اصطلاح المصنّف الأستاذ.

و أمّا الذاهبون الى القدم فقد اعتبروا فيه الاخراج من الـليس الذاتي مع سبق المادّة بالذات من غير المسبوقية بعدم صريح دهري.

و الذاهب الى التخصيص يعتبر فيه التأييس من الـليس مع سبق الجوهر المفارق المتوسط بالذات من غير مسبوقية بمادّة و مدّة، و يقول سائر العقول بعد الصادر الأوّل مخترعات لا مبدعات.

و أمّا التكوين فهو اخراج هوية الحادث الكوني الكياني في امتداد العدم و ايقاع وجوده المكوّن في عضة من الزمان مسبقاً بوجود مادّته الحاملة لامكانه الاستعدادي و بزمان عدمه المستمرّ مسبقيةً زمانيةً. فلذا يطلق عليه الشيخ في الشفاء أنّ الكائن من المتكوّن تارةً، و كون الشيء في الشيء تارةً ههنا و لم يطلق هنالك.

ثمّ إنّ ما سلكه الأستاذ هذا ههنا من التثليث بهذه الأنواع يخالف^١ ما عليه مسلك الرئيس في النمط السادس من الاشارات، حيث جعل الأنواع الثلاثة ابداعاً و تكويناً و احداثاً، و الاحداث افاضة الوجود الزماني مسبقاً بالزمان؛ و التكوين افاضة الوجود المادّي /PA73/ مسبقاً بالمادّة بالذات لا بالزمان؛ فكلّ منهما يقابل الابداع من وجه و هو متقدّم عليهما؛ اذ لا يتصحّ حصول المادّة بالتكوين و لا حصول الزمان بالاحداث، و الّا لزم أن تكون للمادّة الأولى مادّة و للزمان زمان، فالتكوين و الاحداث مترتبان على الابداع، و الابداع هو الأعلى منهما رتبةً و الأقدم حصولاً و الأقرب نسبةً الى جاعل كلّ شيء على الاطلاق. ثمّ إنّ مسلك الأستاذ يوافق ما عليه الشيخ في بعض رسائله.

[١٠/١٢٠] قال: من الأمر زيغ.

أقول: الحاصل: أنَّ من تضاعيف ^١ /MB63/ هذا البيان قد بطل قول اليهود بالفراغ من الأمر، وانقلعت شجرة شبهة التعطيل من عرقها. واستتب استناد الزمانيات من التدريجيات والدفيعيات. وانضرب الثالث منها الى صنعه و افاضته - سبحانه - من غير انثلام في حريم قدوسية الحقّة و طوار محيطية المطلقة. ﴿فَقُطِعَ دَابِرُ الْقَوْمِ الَّذِينَ ظَلَمُوا وَ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ ^٢ ٣

١ - قد وقع من هنا سقط في نسخة م.

٢ - م: - الحاصل أنَّ من ... العالمين.

٣ - الأنعام، ٤٥.

القبس الرابع

[٢٢/١٢٢] قال: الأضاميم □

أقول: في مجمل اللغة: «الاضامة: الجماعة. ويقال فرس سباق: الأضاميم، أي الجماعات. والاضامة من الكتب: الاضبارة».

[٢/١٢٤] قال: الخزائن □

أقول: لاختفاء في أن الخزائن هي الموجودة في القضاء على غط الثابت الصرف في الدهر، وما من شيء كائن إلا وهو مخزون مكمون فيها، منضم إلى جملتها فكأنها لاحاطتها بها صارت خزينة له، وهذا هو القضاء العيني وقدره؛ وأما القضاء العلمي وقدره على ما عليه الفلاسفة الإلهيون فهو صور جميع الموجودات الممكنة كلية كانت أو جزئية في العالم العقلي بابداع الواجب أيها، وكان اتحاد ما يتعلق منها بالمادة على سبيل الابداع ممتنعاً إذ هي غير قابلة لأن تقبل صورتين منها معاً، فضلاً عن أكثر، وكان الجود الإلهي مقتضياً لتكميل المادة بابداع هذه الصور فيها. واختراع ما لها بالقوة في قبول تلك الصور فيها إلى الفعل قدر بلطيف حكمته زماناً يخرج فيه تلك الأمور من القوة إلى الفعل.

فالقضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات في العالم العقلي مجتمعة مجملة على سبيل الابداع. والقدرة عبارة عن وجودها في موادها الخارجية مفصلة واحداً بعد واحد، كما قال -عز من قائل :- ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنْزِلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ﴾^١، هذا ظاهر التنزيل، وما ذكره -طاب ثراه- باطن التأويل.

ثمّ /PB73/ انّ الفلاسفة قالوا: انّ دخول الشرّ في القضاء الالهى على سبيل التسبّع، فالواجب عليه تعالى أن لا يوجد الاّ موجوداً لا يكون معه شر، كالعقول والنفوس الفلكية، أو موجوداً يكون خيره غالباً على شرّه، كالحوادث الموجودة في عالم العناصر، فانّ المرض مثلاً وان كثر فيه الاّ انّ الصحة أكثر منه واذ من الممتنع أن يوجد هذا من غير أن يكون معه شرّ، و كان ترك ايجاده من باب ترك الخير الكثير للشرّ القليل؛ دخل الشرّ في قضائه لذلك لا لانه رضى به أولاً وبالذات.

[١٢/١٢٤] قال: الى الطوار □

أقول: قال في مجمل اللغة: «طوار الدار ما امتدّ معها من فنائها».

[٨/١٢٥] قال: أمّا عالم الأمر □

أقول: وهو عالم المفارقات، أمّا سمّي عالم الأمر لمكانة وجوده بمحوضة الأمر الالهى، و قول: «كن» من دون مادّة هي الحامل لجوهر الذات و امكانه الاستعدادى و استعداد هو المستدعي لجريان الافاضة و فعلية التقرّر، و أمّا سمّي عالم الحمد لاستحقاقه بأن يتعلّق به الحمد؛ و يقابله عالم الملك و هو عالم الشهود و الحسّ، قال عز من قائل: ﴿لَهُ الْمُلْكُ وَلَهُ الْحَمْدُ﴾^٢.

[١٢٦/٦] قال: و ليس الأمر يأنف □

أفيد: أنفت الابل، اذا وطئت كلاء أنفاً، وهو الذي لم يُرع، وكأس أنف: لم يشرب بها قبل ذلك، كأنه استونف بشرها.

[١٢٦/٢٠] قال: الا أن علم الله بها □

أقول: حاصله، انّ الموجودات الخارجية من الثابتات و غير الثابتات من الهويات الشخصية و الطبائع الكلّية بوجوداتها الرابطة بالقياس الى الباري تعالى علم و بالنظر اليها أنفسها معلوم، و ان كانت الفاسدات البائذات متغيّرة في حدود أنفسها، لكنّها بالنظر الى سدّته القدسيّة غير متغيّرات ثمّ أنّه قد أطلق على جميع ما في الوجود باعتبار كونه مرتبطاً بجنابه الربوبي «ام الكتاب»، و باعتبار نفس وجوده مع عزل النظر عن ارتباطه به هو الكتاب، فقد تبه الأستاذ المصنّف - قدّس سرّه - على الايراد عليه بأنّ اللوح المحفوظ حينئذٍ هو هذا الكتاب المشتمل على نقش جميع الأحوال و ذوي نقشة من الموجودات الخارجية، حيث قال: «قلت: فاذن اللوح المحفوظ»، الى آخره.

[١٢٦/٢٣] قال: هو الدهر □

أقول: فان قلت: انّ قوله: «هذا هو الدهر» ينافي بظاهره ما يتقدّم عنه - طاب ثراه - في وميض سابق على هذا الوميض من قوله: «يصيب سجال الفيض و رشح الجود في وعاء ثبات الوجود الذي هو الدهر» و ذلك حيث أطلق الدهر على نظام الوجود ههنا و على ظرفه هنالك.

قلت: قد مرّ غير مرة بانّ للدهر اطلاقين، أحدهما: نسبة المتغيّر الى الثابت؛ و ثانيهما: وعاءه و ظرفه، فقد أطلق الدهر ههنا و أراد به المعني PA74/الأول، و أطلق هنالك على وعائه و ظرفه، فلا تدافع حينئذٍ. فالظرف ظرف و المظروف مظروف، و اطلاق اسم الظرف

على المظروف بالمعنى الأول لا يجعله ظرفاً لنفسه كما لا يخفى و إنما نشأ ذلك الايراد من اشتراك لفظ الدهر بين المعنيين، فتدبر!

[١٨/١٢٧] قوله: لا في القضاء □

أقول: أي العلمي الذي أشار اليه امامهم، و العيني الذي عليه الأستاذ على ما قال: «و لا في الدهر»، بل إنما التغير في الزمان و هو بعض مراتب القدر، و ذلك حيث أن المعتبر في القدر تفصيل ما في القضاء الذي يشمل الثابتات الغير المتغيرة، فتكون من القدر أيضاً الثابتات المفارقة الغير المتغيرة. و لكن بما أخذت مفصلة مترتبة على ما عليه أمر العقول في السلسلة الطولية؛ و من ههنا قال: «و في بعض مراتب القدر» و لم يقل: «جميع مراتب القدر». ثم إن ما في الزمان الذي هو بعض مراتب القدر و ان كان متغيراً في حد نفسه و قياس بعضه الى بعض، و لكنّه بالقياس الى جنبه الربوبي نسبة متغير الى ثابت، فلا تغير له وقتئذٍ.

[٢١/١٢٧] قال: و قدحققنا ذلك حق التحقيق □

أقول: و ذلك حيث قال: البداء ممدود على وزن السماء و هو^١ في اللغة اسم لما ينشأ للمرء من الرأي في أمر و يظهر له من الصواب فيه، و لا يستعمل الفعل منه مفطوماً^٢ عن اللام الجارّة. و اصل ذلك من «البدو» بمعنى الظهور، يقال: بدا الأمر يبدو بدواً، أي ظهر. و بدا لفلان في هذا الأمر بداءً، أي نشأ و تجدد له فيه رأى جديد يستصوبه. و فعل فلان كذا ثم بدا له، أي تجدد و حدث له رأى بخلافه، و هو ذو بدواتٍ - بالتاء -؛ قاله الجوهري في الصحاح^٣ و الفيروز آبادي في القاموس^٤ و صاحب الكشاف في اساس البلاغة^٥. و

١ - كذا.

٢ - مفطوم: مقطوع.

٣ - قاموس اللغة، ج ٨/.

٤ - صحاح اللغة، ج ١/ ٣٥.

٥ - اساس البلاغة، ص ٣٤.

ذوبدوان - بالنون - قاله ابن الأثير في النهاية^١ أى لا يزال يبدو له رأى جديد و يظهر له أمر
 ساخ، و لا يلزم أن يكون ذلك البتة عن ندامة و تندّم عمّا فعله، بل^٢ قد و قد و ربّما^٣ ربّما،
 اذ يصحّ أن يختلف المصالح والآراء بحسب اختلاف الأوقات والآونة، فلا يلزم أن لا يكون
 بدء الآ بدءا تندّم.

و أمّا بحسب الاصطلاح، فالبدء منزلته في التكوين منزلة النسخ في التشريع فما في
 الأمر التشريعي و الأحكام التشريعية التكليفية و الوضعية المتعلقة بأفعال المكلفين نسخ
 فهو في الأمر التكويني و الافاضات التكوينية في المعلولات الكونية و المكوّنات الزمانية
 بدء، فالنسخ كأنه بدء التشريعي و البدء كأنه نسخ /PB74/ التكويني، و لا بدء في القضاء
 و لا بالنسبة الى جناب القدّوس الحق و المفارقات المحضة من ملائكته القدسية، و لا في متن
 الدهر الذي هو ظرف الحصول القارّ و الثبات الباتّ و وعاء نظام الوجود كلّه أمّا البدء في
 القدر و في امتداد الزمان الذي هو افق التقضيّ و التجدّد و ظرف السبق و اللحق و
 التدرّج و التعاقب و بالنسبة الى الكائنات الزمانية و الهويّات الهيولانية.

و بالجمله بالنسبة الى من في عالمي المكان و الزمان، و من في عوالم المادّة و أقاليم
 الطبيعة، و كما حقيقة النسخ عند التحقيق انتهاء الحكم التشريعي و انقطاع استمراره لا
 رفعه، و ارتفاعه عن وعاء الواقع، فكذلك حقيقة البدء عند الفحص البالغ و اللحاظ الغاير
 انبتات استمرار الأمر التكويني و انتهاء اتصال الافاضة و نفاد تمادى الفيضان في المجعول
 الكوني و المعلول الزماني، و مرجعه الى تحديد زمان الكون و تخصيص وقت الافاضة
 بحسب اقتضاء الشرائط و المعدّات و اختلاف القوابل و الاستعدادات، لأنّه ارتفاع المعلول
 الكائن عن وقت كونه، و بطلانه في حدّ حصوله^٤. هذا على مذاق الحقّ و مشرب التحقيق.
 و الصدوق ابو جعفر بن بابويه - رحمه الله تعالى و رضى عنه - مسلكه في كتاب

١ - النهاية، ج ١/ ١٠٤.

٢ - ب: - بل.

٣ - ش: حصول الذات.

٤ - ش: - ربّما.

التوحيد^١ جعل النسخ من البدء، وهذا الاصطلاح ليس بمرضي عندي. وأما علماء الجمهور فمحققوهم يصطلحون على تفسير البدء بالقضاء، فها ابن الاثير في النهاية^٢ أورد بعض احاديث البدء، وفيه: «بدالله - عزّ وجلّ - أن يبتليهم» ثمّ شرحه فقال: «أى قضى بذلك وهو معنى البدء هيئنا، لان القضاء سابق، و البدء استصواب شيء علم بعد ان لم يعلم، و ذلك على الله غير جائز. و منه الحديث: السلطان ذو عدوان و ذو بدوان أى لا يزال يبدوله رأى جديد و كذلك في شروح الصحيحين.

و نحن نقول: انّ هذا ركيك جدّاً، لأنّ القضاء السابق متعلّق بكلّ شيء و ليس البدء في كلّ شيء، بل فيما يبدو ثانياً و يتجدّد أخيراً و لا يكون لأحد بدء في لغة العرب حقيقة الا اذا ما كان بدؤه له على خلاف ما قد كان يحتسبه، كما قال عزّ من قائل في تنزيله الكريم ﴿وَ بَدَأْ لَهُمْ مِنَ اللَّهِ مَا لَمْ يَكُونُوا يَحْتَسِبُونَ﴾^٣.

[١٨/١٢٨] قال: **الآ هو رابعهم ...** □

أفيد: يعني - عليه السلام - انّ قوله جلّ سلطانه: ﴿الآ هو رابعهم [...] و الآ هو سادسُهُمْ﴾^٤ ليس معناه رابع الثلاثة و سادس الخمسة بالعدد^٥، فأنّه تعالى مجده متمجّد القدس عن الوحدة العددية و الوقوع في مراتب الأعداد، و متعالى العزّ عن أن يكون أحد آحاد العدد، /PA75/ و واحد أعداد الموجود على ما تحقّق في الحكمة الآلهية، بل معناه: أنّه سبحانه رابع كلّ ثلاثة و خامس كلّ أربعة و سادس كلّ خمسة بالمعية و الاحاطة و الظهور و الاشراق، لا معية مكانية و لا معية زمانية^٦ افاضية بل معية احاطية و لا معية ذاتية

١ - التوحيد، ص ٣٣٥.

٢ - النهاية، ج ١/١٠٩.

٣ - الزمر، ٤٧.

٤ - هذه التعليقة مستفادة من كلام السيد الداماد في رسالة نبراس الضياء، صص ٥٥ - ٥٧.

٥ - المجادلة، ٧.

٦ - ب: - بالعدد.

٧ - ش: + لا معية زمانية.

اشراقية، متفقة النسبة، غير متبدلة النسبة بالقياس الى كل ما في كتاب التقرّر و دفتر
الحصول من صغير عالم الوجود و كبيره، و ذرات عوالم الامكان و ضرّاتها قاطبة على
الاستيعاب الاحاطي، خارجة عن جنس المعيات التي تكتنفها هذه العقول، و ستأنسها
هذه الأوهام، غير خارج عن سلطانها على نسبة واحدة، مثقال ذرة في الأرض و لا في
السماء^١، و لا أصغر من ذلك و لا أكبر، فليتنفقه^٢ في ذلك كل ذي بصيرة، و ليتبصر^٣.
ثم انّ قوله - طاب ثراه - «و ضرّاتها» في النهاية: «الضرائر هي الأمور المختلفة^٤، واحدها
ضرّة»^٥.

[٢٠/١٢٨] قال: احتجب بغير حجاب محجوب □

أفيد: «و هو سبحانه نور النور و ظهور الظهور، و أمّا احتجابه بشدة نوره و شعشة
ظهوره، و حجاب في محتجبيته عن خلقه - ذوات خلقه - المسجونة في سجن البطلان و ظلمة
الامكان»، انتهى.

و لعلّ في توصيف «حجاب» بـ «محجوب»، اشارة الى أن ليس هنالك حجاب
محجوب عن ذواتنا، و هي غير محجوبة عنّا على ما نبّه عليه بقوله: و حجاب في محتجبيته عن
خلق ذوات خلقه. و أمّا احتجابه و اختفاؤه بسرادات مجده و قدسه فمن شدة نوريته و
شعشة ظهوره كما قيل: «يا من خفي من فرط ظهوره».

[٨/١٣٠] قال: سبحت^٦ □

أفيد: «سُبحت» بضمّ المهملة، و اسكان الموحدة قبل الحاء المهملة، و ضبطه بعضهم

١ - اقتباس من كريمة يونس، ١٦.

٢ - ش: فليتبصر.

٣ - ب، ش: العظيمة.

٤ - ش: و ليتدبر.

٥ - وفي القيسات المطبوعة: «سبحت».

٦ - النهاية، ج ٣/٣.

بأعجام الحاء، و عليه المعول.

[١٧/١٣٠] قال: هو قبل القبل بلا قبل □

أقول: يعبر عنه بالأزل الازال. وبالجمله انّ ما عداه تعالى مسبوق بعدمه الذاتي بحسب ما له من الامكان الذاتي، و أنّه تعالى مجده لما استأثر عرش القدم الذاتي و الوجوب الذاتي، فلا شريك له في وجوده الذاتي، و لما استأثر القدم السرمدى بذاته، فلا يشاركه غيره، فيكون هو قبل القبل بلا قبل على أن تكون قبلية بذاته الحقّة من كلّ جهة قبلية على الاطلاق، و ليس لما في حيطه عالم الامكان قبلية على الاطلاق لكونه مسبوقاً بجاعله الفيّاض، و كذا بجميع صفاته السابقة من الامكان و البطلان و الوجوب بالغير و الاحتياج، بل بالعدم الصريح الدهري الذي لا يكتم فيه و بعضه من الزمانيات مسبوق بعدمه الزماني، فالله تعالى متقدّس عن ذلك كلّ /PB75/.

[٧/١٣١] قال: فيبطل الاختراع □

أقول: قيد للمنفى لا للنفي. و كذا قوله: - عليه السلام -: «فلا يصحّ الابتداع» فيما وقع عنه بقوله: «لا لعلّة»، و المعنى منها مطلق العلّة من الشرائط الفاعلية، فالابتداع حينئذ ما عليه اصطلاح خواصّ الحكماء من الایجاد الذي لا يتوقّف الّا على الفاعل التام. أفيد بما يناسب هذا المقام تحقيق لمعنى الابتداع الذي هو تأييس الأيس من الليس المطلق لا من مادّة ولا بمدة، و ذلك في النظام الجملي بقوام الوجود بالأسر، و في ابداعات نظام الوجود و ان كان في الكيانيات تكوين من موادّها المخلوقة ابداعاً لا من شيء.

[١٨/١٣١] قال: قدرة.

أفيد: نصب على التمييز، أو على أنّه منزوع من الخافض، أي و لكن خلق الأشياء

قدرة أو بقدرة بها، بان هو من الأشياء و بانث الأشياء منه.

[٢٣/١٣١] قال: ممدود.

أقول: أفيد، أي ليس لوجوده القديم الأزلي و بقاءه الدائم السرمدي وقت معدود أصلاً لا بخصوصه^١ و لا لا بخصوصه^٢ و لا مدة ممدودة أصلاً، لا متناهية الامتداد و لا لامتناهية الامتداد، بل هو من وراء عالم الزمان و المكان، و على كل شيء رقيب^٣ و بكل شيء حفيظ^٤ و بكل شيء محيط^٥.

[١١/٣٢] قال: فلم يزد ...

أقول: اذ ليس مناط ظهور الأشياء و انكشافها في علمه الفعلي الحقّ بكل شيء من كل جهة، الاّ ظهور نفس ذاته الأحدية الحقّة سبحانه بنفس مرتبة ذاته مفيض كل ذات و كل وجود و كل كمال وجود.

ثمّ لا يخفى أنّ ظاهر هذا الخبر بصرح منطوقه يدلّ على انتفاء ما عليه خاتم المحصلين و غيره من اثبات علمه تعالى الاجمالي و التفصيلي على أقسام اربعة، بل أنّا الحقّ أنّهما جاريان في معلوماته؛ و الفرق بينهما ظاهر.

[١٢/١٣٢] قال: على ضدّ مناو.

أقول: بل أنّا جوداً و كرماً و رحمةً و تفضلاً و في المجمل: «ناويت الرجال أي عاديّتهم^٦».

٢ - ش: بخصوبة.

١ - ش: بخصوبة.

٣ - اقتباس من كريمة الأحزاب، ٥٢: «وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ رَقِيبًا» و غيرها.

٤ - اقتباس من كريمة هود، ٥٧: «إِنَّ رَبِّي عَلَى كُلِّ شَيْءٍ حَفِيزٌ» و غيرها.

٥ - اقتباس من كريمة فصلت، ٥٤: «أَلَا أَنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ» و غيرها.

٦ - ب: غاديّتهم.

[١٤/١٣٢] قال: اكتفى علم ما خلق.

أقول: فإنّ الجواد الحقّ والغنيّ المطلق - جلّ سلطانه - إنّما ابداعه و خلقه و افاضته و ايجاده لعوالم الابداعيات على حسب طوق استحقاق الامكان الذاتي و وسع دائرة قابليته فقط، و لعالم الكيانيات بمقدار طاقة الامكان الذاتي و قوّة قبول الاستعدادي جميعاً، فهو - سبحانه - قد اكتفى بما أبدع و خلق و لم يزد على ما أفاض و أوجد لا من عجز و فتور، و لا من بخل و ضنّة^١، بل إنّما لعدم الامكان و نقص القابلية، فالنقصان في جانب القابل مطلقاً لا من جنبه الفاعل أصلاً على ما سيفصّله.

[١٦/١٣٢] قال: لا بالتفكير^٢.

أقول: حيث إنّ علمه - سبحانه - بما عدا ذاته على الاطلاق فعليّ من حيث علمه بذاته، بل هو نفس ذاته و سبيل اليجاد فيه لأيّ شيء أرادّه أنّه يعلمه خير نظام الوجود. فيفيض رحمةً /PA76/ وجوداً، كما سيشرحه.

[٢١/١٣٢] قال: المبيد للأبد.

أقول: أي المغني، فالمدة والأمد والأزل والأبد والاستمرار والامتداد والابتداء و الانتهاء بأسرها منتهية اليه سبحانه، و هو بذاته الأحدية و وجوده الحقّ أوّل كلّ شيء و آخره^٣، و ربّ كلّ شيء^٤ و وارثه^٥، و مبدأ كلّ شيء و معاده^٦.

١ - ضنّة: بخل.

٢ - م: التفكير.

٣ - اقتباس من كريمة الحديد، ٢: «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ».

٤ - اقتباس من كريمة الانعام، ١٦٤: «وَهُوَ رَبُّ كُلِّ شَيْءٍ» و غيرها.

٥ - اقتباس من كريمة الحجر، ٢٣: «وَأَنَا نَحْنُ نُحْيِي وَنُمِيتُ وَنَحْنُ الْوَارِثُونَ» و غيرها.

٦ - اقتباس من كريمة يونس، ٤: «أَنَّهُ يُبْدِئُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ» و غيرها.

[١٦/١٣٣] قال: كما قالت الثنوية.

أقول: لاختفاء /MA64/ في أنّ ما عليه الثنوية من أصل قديم يظهر و يلوح ممّا ذكره الشيخ في ^١ تعداد مذاهب بعض الأقدمين في كتاب طبيعيات الشفاء حيث قال: «أنّها أي الأجسام غير متخالفة إلا بالشكل وأنّ جوهرها واحد نوعي، وأنما يصدر عنها الأفعال المختلفة لاختلاف اشكالها». ثمّ ^٢ قال: «بعضهم رأى المجسّمات الخمسة المذكورة في كتاب أوقليدس هي أشكاله والعناصر ^٣ الأفلاك بزعمهم. ومنهم من قال: إنّ هذه المادّة ليست بجسم، بل هي الهيولى المجردة عن الصور، فاختلّفت هؤلاء وزعم بعضهم انحصارها في الهيولى؛ وزعم بعض آخر أنّها الهيولى والنفس والباري والدهر والخلأ، فعشقت النفس بالهيولى لتوقّف كمالاتها عليها، فحصل من اختلاطها أنواع المكوّنات، ويقال لهم: الحرثانيون. ومنهم من قال: إنّ هذه المادّة نور وظلمة - كما ذهب إليه الثنوية من المجوس القائلين بهما - ويتولّد العالم من امتزاجهما»، الى آخر ما ذكره هنالك.

قلت: يجوز أن ^٤ يكون الامام - عليه السلام - قد أبطل مادّة أزليّة ومبداءً أو سنخاًه للأشياء في الأزل، ولا اختصاص له في بطلان قول هؤلاء الثنوية، بل هؤلاء وهؤلاء؛ اذ ليس في الأزل إلاّ الله تعالى، وأخرج ^٥ الموجودات لا من شيء أزلي ومادّة وسنخ ومثال كما توهمه هؤلاء الجماهير. وتفصيل صنعه وخلقه وابداعه تعالى من بعد العدم الدهري قد تصدّي له المصنّف، فقد اكتفينا به.

[١٨/١٣٣] قال: قلت.

أقول: أنّ ما ذكره - طاب ثراه - بقوله: «قلت: فيّين» الى آخره بعد نقل ما ذكره

٢ - ش: - ثمّ.

٤ - م: - أن.

٦ - م: - الآ.

١ - ش: - في.

٣ - م: - العناصر.

٥ - كذا.

٧ - ش: اخراج.

أبو جعفر الكليني على وجه التفريع فهو شرح كلامه في تفسير الحديث المنقول عن سيّد الأوصياء - صلوات الله عليه - . لا يتوهم متوهم أنّ لأبي جعفر الكليني فيما حقّقه في شرح كلامه - عليه السلام - نوع قصور أو نحو تقصير، كيف و الأستاذ المصنّف حسّنه، حيث قد تصدّي لشرح كلامه و توضيح مرامه!؟

و نعم ما قال في حواشيه على الكافي بعد ذكر مثل ما ذكره ههنا بهذه العبارة: «فقد بان و ظهر أنّ شيخنا الأفخم أبا جعفر الكليني - رضوان الله تعالى عليه - قد قوّم الفحص و دقّق النظر و سلك الصراط السويّ في تفسير كلامه - عليه السلام - حشره الله في عصابة أئمة الطاهرين و جزاء خيراً عنّا زمرة أهل الدّين و عصابة أصحاب اليقين، و أولانا من حظّهم، و سقانا من كأسهم، /PB76/ أنّه أكرم من سئل و أرحم من استرحم».

[٢٣/١٣٣] قال: إنّ نقيض كلّ شيء رفعه.

أقول: حاصل الجواب: أنّ نقيض «من شيء»، «لا من شيء» لأنّ رفعه لا من شيء، فلا يلزم من كذب لا من شيء - لاشتماله على التناقض - صدق من شيء، حتّى يصحّ ما قالته الثنوية من الأصل؛ بل نقول إنّ ما هو صادق هو لا من شيء، فيكذب نقيضه و هو من شيء. و قد اشتبه على هؤلاء الأقوام أمر «لا من شيء» بـ «لا شيء»، و اشتمال هذا على التناقض لا يوجب اشتمال ذلك عليه، فلا يلزم من كذب هذا كذب ذاك، فلا يصحّ قول من قال: أنّه يلزم من كذب من لا شيء صدق من شيء، لجواز صدق /MB64/ لا من شيء الذي هو نقيض من شيء.

و قد صرّح الأستاذ المصنّف - قدّس سرّه - بأنّه لا مناقضة بين «من شيء» و بين «من لا شيء»، لكونهما موجبتين. أمّا الأوّل: فهو ظاهر، و أمّا الثاني: فلاّنه موجب عدولي أو موجب سالب المحمول باعتبار متعلّقه، لا المحمول نفسه؛ فهو^٢ كائن، لأنّه في قوّة أنّه كائن من

لا شيء. و قوله: «من لا شيء» متعلق المحمول الذي هو كائن؛ و على التقديرين لا يكون تقيضاً لمن شيء، بل تقيضه لا من شيء و هو صادق، و ان كذب من لا شيء.

[٢٢/١٣٥] قال: ذعلب اليماني.

أقول: يقال له ذعلب ذو لسان، و ما رواه حديث نجيب مشهور منشعب الشجون^١ متلون الطرف سنداً و متناً لدي الخاصة و العامة. و قوله - عليه السلام - «بمشاهدة الابصار» اضافة المصدر الى المصدر بيانية أو تخصيصية، أي بالمشاهدة التي هي الابصار أو بمشاهدة ابصارية. كذا أفيد.

[٥/١٣٦] قال: القلوب

أقول: أي الألباب الزكية القادسة و العقول النقية الخالصة و النفوس الزاكية القدسية.

[٦/١٣٦] قال: لطيف اللطافة.

أقول: أي المقدسة عن الماهية فضلاً عن المادة. و هو اللطافة الحقيقية القدسية لا يوصف باللفظ المشهوري الجسماني، «عظيم العظمة»؛ أي الحقيقة المجدية لا يوصف بالعظم المشهوري المقداري.

[٧/١٣٦] قال: لا يقال شيء قبله.

أقول: أي لا يستطيع عقل عاقل و لا ذهن ذاهن أن يتصور شيئاً هو قبله و لا شيئاً هو بعده، بل أنما هو معقول العقول البهية و النفوس الشاهقة^٢ العلية. أنه - عز سلطانة - هو

٢ - الشاهقة: المرتفعة.

١ - م: السجون. الشجون: القنون.

القبل المطلق و البعد المطلق للوجود كله، و لكلّ ذرة من^١ ذرات نظام الوجود، هو الأوّل و الآخر.

[٧/١٣٦] قال: بعد شاء.

أقول: على صيغة الفاعل منوثة^٢، و نصب «الأشياء» على المفعولية، أي هو - تعالى مجده - شاء لكلّ شيء بارادة حقّة وجوبية و رحمة اختيارية ذاتية، لابعثيّة قصدية سائحة و ارادة شوقية زائدة على نفس الذات /PA77/ بعد مرتبة الذات معبر عنها بالهمة و «الهمة»^٣، أي الارادة الزائدة.

[٩/١٣٦] قال: لا باين منها.

أقول: و في نهج البلاغة المكرم: «مع كلّ شيء [لا بمقارنة، و غير كلّ شيء لا بمزايلة]»^٤.

[١٢/١٣٦] لا تضمّنه. □

أفيد: على المضارع من باب التفعيل باسقاط احدى التائين^٥.

[١٣/١٣٦] قال: سبق الأوقات.

أقول: حاصله أنّه - تعالى مجده - سابق على الأوقات و الأزمنة سبقاً بالذات و بالسرمد. «و العدم وجوده»، أي قد سبق الوجود العدم، حيث أنّ وجوده - عزّ مجده - نفس

١ - م: - ذرة من.

٢ - م: منوثة.

٣ - كذا و في القيس المطوع: «الهمة»، و الصحيح ما في الشرح.

٤ - نهج البلاغة، خطه ١، رقم ٧.

٥ - م، ب: - لا تضمّنه ... التائين. لا يخفى أنّ التصحيح الوارد في متن القيس المطوع غير صحيح.

وجوب الوجود و تأكّده بحقيقة الوجوبية، فلا يمكن أن يتطرّق الى ساحة جنبابه الربوبي الوجوبي شوبٌ من شوائب العدم و البطلان مطلقاً، و لا الى حريم قيوميته الحقّة مسلّكاً و سبيلاً. و ذلك بخلاف ما عليه أمر ماعداه - تعالى - حيث انّ عدمه سبق وجوده بحسب ماله من الامكان الذاتي ولو فرض قدمه.

و أيضاً انّ وجوده - تعالى مجده - سبق العدم الدهري لما في حيطة عالم الامكان؛ اذ العدم لا يعقل و يتحصّل مفهومه عند العقل الاّ عند تحصّل^١ ملكاته التي هي سكّان سواد عالم الامكان و قطّان ساهرة^٢ العدم و البطلان لا غير و ان هي الاّ بعد الوجود^٣ الحقّ /MA65/ الوجوبي و الذات الحقّة القيومية.

[١٤/١٣٦] قال: و بتجهيره الجواهر

أقول: أي بجعله و ابداعه نفسَ جوهر الذوات^٤ و سنخ ماهياتها الجوهرية، عرف أن لاجوهرية له و لا ماهية له جوهرية، بل ماهية هي بعينها الانّية القيومية الوجوبية.

[١٨/١٣٦] قال: خلقنا زوجين.

أفيد: فانّ كلّ ممكن زوج مركّبي من الجنس و الفصل، و من الماهية و الانّية، و لاوحدة في عالم الامكان على الحقيقة، بل ترجع الوحدة في الماهيات الممكنة الى الاتحاد و التآحد، فليعلم!

[١٩/١٣٦] قال: بغرائزها.

أقول: ضرورة أنّ ذات الجاعل الخالق وراء ذات معمولاته و مفطوراته، و طور ذاته وراء أطوار ذوات مخلوقاته و مصنوعات بالضرورة الفطرية.

٢ - ساهرة: أرض.

٤ - م: الذاتية.

١ - م: تحصيل.

٣ - ش: الوجود.

[١٩/١٣٦] قال: أن لا وقت.

أفيد: تقدّسه سبحانه عن الوقت و الزمان كما عن الأين و المكان متكرّر في أحاديثهم - صلوات الله عليهم - و منه قول أمير المؤمنين - صلوات الله و تسليماته عليه - في خطبته المعروفة بخطبة الأشباح: «لم يتصرّف في ذاته بمرور الأحوال، و لم يختلف عليه حقب الليالي و الأيام^١ ما اختلف عليه دهر، فيختلف /PB77/ منه الحال، و لا كان في مكان، فيجوز عليه الانتقال»^٢ و منه قوله - عليه السلام - في خطبة أخرى جليّة: «لا يقال له متى و لا يضرب له أمد بحتّى' [...] لم يقرب من الأشياء بالصفات، و لم يبعد عنها بافتراق»^٣، و قد فصله و ذكره في أصل الكتاب.

[٢١/١٣٦] قال: و سميعاً^٤.

أقول: حيث أنّه بذاته تعالى لما كان علماً بالأشياء، حيث أنّه بذاته ما به انكشافها من غير مدخلية أمر آخر أصلاً، و علمه بالمسموعات بما هي مسموعة هو سمعه لكلّ مسموع، فكان لا محالة سميعاً بكلّ مسموع حيث لا مسموع، و بصيراً بكلّ مبصر حيث لا مبصر؛ كما تقرّر في مظانه.

[٣/١٣٨] قال: و بحدث خلفه

أقول: أي بحدوث خلقه حدوثاً ذاتياً و حدوثاً دهرياً على أزله الذاتي و على ازله السرمدى، اذ الحادث الذاتي معلول القديم الذاتي، و علّة الفاقة اليه من حيث طباع الحدوث الذاتي؛ و الحدوث الدهري معلول القديم السرمدى، و علّة الفاقة اليه من حيث

١ - «لم يتصرف ... الايام» لا توجد في مصوّرنا.

٢ - قارن: نهج البلاغة، خطبة ٩١، رقم ٥.

٣ - نهج البلاغة، خطبة ١٦٣، رقم ٣ - ٤.

٤ - قد وردت هذه التعليقة في نسخة ب بعد ١٩/١٣٦: بغرائزها.

طباع الحدوث الدهري؛ كما الممكن الذاتي معلول الواجب بالذات، وعلّة الفاقة اليه من حيث طباع الامكان. كذا أُفيد.

[٤/١٣٨] قال: وباشتباههم.

أُفيد: أي اشتباه بعضهم بعضاً من حيث طباع الامكان المشترك بين جملة ما سواه سبحانه، دلّ نظام الوجود على أن لا شبهة^١ له سبحانه.

[٥/١٣٨] قال: و من الأبصار رؤيته.

أُفيد: أنّه على صيغة المصدر أو على صيغة الجمع، أي الممتنعة رؤيته من أن يكون رؤية ابصارية، بل أنّها هي رؤية عرفانية عقلية، أو من أن يكون من جهة الابصار الجسمية، بل أنّها هي من جهة العقول القدسية أو الممتنعة رؤيته، أي رؤية ذاته رأساً و مطلقاً، سواء كانت رؤية حسية ابصارية أو رؤية عقلية عرفانية من جنبه الابصار، و من جهتها من حيث نقصها و قصورها على الاطلاق، سواء كانت ابصاراً ملكية جسمية أو ابصاراً ملكوتية عقلانية^٢.

[٥/١٣٨] قال: و من الأوهام الاحاطة به.

أُفيد: أي الممتنعة الاحاطة بكنه ذاته^٣ و بصرف^٤ /MB65/ مجده من الأوهام مطلقاً. و المراد بها: المدارك و المشاعر على الاطلاق، سواء كانت جسمية أو عقلانية^٥ أرضية أو سماوية، أو^٦ ملكية أو ملكوتية^٧.

٢ - م: عقلية و في هامشه: عقلانية.

٤ - وقع من هنا سقط في م.

٦ - ش: و.

١ - ش، ب: الاشبه.

٣ - م: + و بصرف.

٥ - ش: و.

٧ - م: - و المراد بها ... ملكوتية.

[٥/١٣٨] قال: لا أمد □

أُفيد: «لا أمد لكونه» لكون كونه وجوداً صرفاً متجهداً عن الليالي والأيام و الشهور^١ والأعوام والحدود والآونة والآت والأزمنة، ولا غاية لبقائه لكون وجوده الحقّ السرمدى باقياً حقيقياً متقدساً عن الإستمرار الإمتدادى والبقاء المدي الزمانى.

[٧/١٣٨] قال: ولامكان □

أُفيد: «لامكان» بالتنوين، أى أنما الحجاب خلقه لامتناع ذاته سبحانه من كل ما يمكن في ذواتهم ولامكان كل ما في ذواتهم، مما يتمتع ذاته منه، للوجوب الذاتى والقيومية المحضة.

[٨/١٣٨] قال: بلا تأويل □

أُفيد: هذه حكمة شاهدة من غامضات المسائل الربوبية والمعارف الالهية. تحقيقها: ان الواحد الحقّ متمجد العزّ عن أن تكون له وحدة عددية من تكرررها تتقوّم الكثرة العددية، /PA78/ و^٢ يصحّ بحسبها أن يقال انه سبحانه واحد اعداد الوجود واحد آحاد الموجودات، بل انّ الوحدة العددية والكثرة العددية التى هي مقابلتها جميعاً من صنع وحدته المحضة و فيض صانعيته المطلقة، وانّ وحدته القىومية وحدة حقّة صرفة وجوبية قائمة بالذات غير معلومة بالكنه، من لوازمها نفي الكثرة مطلقاً عن الذات بحسب نفس مرتبة الذات لا بحسب نفس مرتبة متأخرة عن نفس مرتبة الذات، ولا بحسب جهة حيثية وراء حيثية صرف الكنه، وانّ وحدة ما سواه وحدة مشهورية ترجع عند بالغ الفحص الى تأخذ ما واتحاد ما قيلت عليه الوحدة توسّعاً لا الى حقيقة وحدة حقيقية وانّها المتكررة الذكر جداً في الأحاديث.

ومن ذلك ما رواه الصدوق، عروة الاسلام - رضوان الله تعالى عليه - في كتابي^١ التوحيد والخصال مسنداً: ان اعرابياً قام يوم الجمل الى أمير المؤمنين - عليه السلام - فقال: يا أمير المؤمنين! أتقول: ان الله واحد؟ فحمل الناس عليه وقالوا يا أعرابي! أما ترى ما فيه أمير المؤمنين - عليه السلام - من تقسم القلب^٢؟! فقال أمير المؤمنين - عليه السلام -: دعوه، فإن الذي يريد الأعرابي هو الذي نريده من القوم، ثم قال: يا أعرابي! ان القول في أن الله واحد على أربعة أقسام، فوجهان منها لا يجوزان على الله - عز وجل - ووجهان يثبتان فيه، فاما اللذان لا يجوزان عليه، فقول القائل: واحد يقصد به باب الأعداد، فهذا ما لا يجوز، لأن ما لا ثاني له لا يدخل في باب الأعداد، أما ترى أنه كفر من قال ثالث ثلاثة، وقول القائل: هو واحد من الناس يريد به النوع من الجنس، فهذا ما لا يجوز، لأنه تشبيه، وجل ربنا عن ذلك وتعالى. وأما الوجهان اللذان يثبتان فيه، فقول القائل: هو واحد ليس له في الأشياء شبه، كذلك ربنا، وقول القائل: أنه - عز وجل - احدى المعنى، يعنى به أنه لا ينقسم في وجوده ولا عقل ولا وهم كذلك ربنا عز وجل^٣.

فأما ما في بعض ادعية الصحيفة الكريمة السجّادية: «لك يا الهي وحدانية العدد»^٤ وكذلك ما في موضع من ثمانية الهيئات الشفاء مما ظاهر القول فيه اثبات الوحدة العددية على خلاف التنصيصات في سائر المواضع، أنه إنما ريم بذلك نفى الكثرة العددية عن الذات القيومية في الحقيقة الوجودية وبحسبها، لا اثبات الوحدة العددية للذات الحقّة في نظام الوجودات، وبالقياس الى اعداد الوجود حتى يصحّ أن يقال: أنه سبحانه واحد، أما من آحاد الموجودات، اثنان من اعداد الوجود، و واحد أن من الموجودات التي هي آحاد الكثرة الوجودية و اجزاء سلسلة النظام التقرّرية، تعالى عن ذلك علواً كبيراً، فاسلكن /PB78/ سبيل الحكمة ولا تكوننّ في الجاهلين.

٢ - ب: العلم.

١ - ب: كتابه.

٤ - الصحيفة السجّادية، في دعائه متضرّعاً الى الله عز وجل.

٣ - التوحيد، صص ٨٣ - ٨٤.

[٨/١٣٨] قال: بل معنى □

أفيد: بل بمعنى ابداع واختراع و صنع و افاضة من دون تدريج و تدرّج و تعاقب و تغير، لا يشغله خلق من خلق و صنع عن صنع أصلاً.

[١٠/١٣٨] قال: نهية □

أفيد: «نهيّة» بضمّ النون و اسكان الهاء على اسم المصدر، و يقال: «نهاء ينهاء نهياً ضدّ أمره. فانتهى و تناهى، هو نهو عن المنكر أمور بالمعروف، و النهية - بالضم - الاسم منه». ^١ قاله في القاموس.

[١٠/١٣٨] قال: لمحاول الأفكار □

أقول: إنّّه بالحاء المهملة. و في بعض النسخ بالجيم بدلاً من الحاء، جمع مجول و هو محلّ الجولان.

[١٠/١٣٨] قال: قد حسر كنهه □

أفيد: من «حسر البعير إذا ساقه حتى أعياه»، و كذلك أحسره. قاله في القاموس ^٢.

[١٩/١٣٨] قال: فمن وصف الله □

أقول: و ذلك حيث أنّ كلّ صفة هي وراء ذات الموصوف، فإنّها ليست في مرتبة ذات الموصوف بتّة، فلو كانت صفة ما كمالية وراء نفس الذات الأزلية الحقّة بالذات كانت الذات في نفس، مرتبتها عرواً عن ذلك الكمال، فلم يصحّ أن يكون مبدأ كلّ ذات و كلّ كمال ذات، و لا أن يكون مبدأ حصول ذلك الكمال لنفسها اذ لا يهب الكمال القاصر عنه لا لغيره و لا لنفسه. فأذاً من وصفه فقد ^٣ حدّ و قدّر له حدّاً معقولاً من حيث ذلك الوصف

٢ - المصدر السابق، ص ٤٧٩.

١ - قاموس اللغة، ط دارالفكر، ص ١٧٢٨.

٣ - ش : + و.

لا يتعدّاه ومن حدّه أى جعله محدوداً بحدّ ما فقد عدّه وأدخله في الكثرة والمعدودية بوجه، ومن عدّه بوجه ما من وجوه المعدودية فقد أخرجه عن أزاله الوجوبي الذاتي.

و أيضاً قد حكم البرهان الفاصل الحِكمي أن الأزل السرمدي لا يحتمل اثنين^١، لما قد تحقّق من امتناع الحقيقة الوجوبية عن التعدّد، وقصور طباع الامكان عن احتمال التسرمد؛ فاذاً من أدخله في حدود اقليم المحدودية فقد أخرجه عن حريم الأزلية السرمدية، تعالى ربّنا عمّا^٢ يقول الظالمون علواً كبيراً. كذا أفيد.

[٢١/١٣٨] قال: فقد أخلى منه □

أقول: أي فقد أخلى منه ذلك الشيء الذي قال إنّه عليه ضرورة أن المحمول يكون خارجاً عن حامله. كذا أفيد.

[...] قال: قمع وجوده^٣ □

أقول: و في نسخة بالياء المثناة من تحت، و الفاء، و العين المهملة، و في النهاية: «اليافع^٤ و اليفاع^٥: المرتفع من الأرض^٦ و من كلّ شيء^٧».

[٦/١٣٩] قال: و اضممر عليها □

أفيد: ان الضمير هو تصوير الفعل و ما يبدو بعد ذلك اعتقاد النفع فيه تعقلياً أو تخيلاً^٨ أو ظنياً؛ ثم انبعث الشوق من ذلك ثم تأكّد الشوق و اشتداده الى حيث يبلغ النصاب فيصير اجماعاً، فتلك /PA79/ مبادي الأفعال الاختيارية فينا، واللّه سبحانه متقدّس عن ذلك كلّ.

١ - ش: اثنين.

٢ - ش: عن.

٣ - لم نعر على محلّه في هذا الموضع.

٤ - في المصدر: «انّ ههنا غلاماً يفاعاً ... و يريد به اليافع. اليافع: ...».

٥ - ب: اليفع.

٦ - المصدر: - من الأرض.

٧ - النهاية، ج ٢٩٩/٥.

٨ - ش: تخلياً.

[١٣٩/٦] قال: افادها □

أفيد: من أفاده من كذا، أى اغتناه واستفاده منه، لا من الافادة، بمعنى الاعطاء،
الفائدة.

[١٣٩/٨] قال: دونه ريث المبطل □

أقول: الابطاء كالتريث والمقدار، وما أراثك: ما أبطاك.

[١٣٩/٢٣] قال: اللهموم □

أفيد: وفي حديث علي - عليه السلام -: «وانتم لهايم العرب». جمع «لهموم» وهو
الجواد من الناس والخييل.^١

[١٤٠/٩] قال: ولاصمّد صمده من اشار اليه □

أقول: أى ما قصد قصده من أشار اليه. ثم إن الصمد كما يكون بمعنى المرجع اليه
كذلك يكون بمعنى آخر، كما في صحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر - عليه السلام - أنه
قال في صفة القديم: «أنه واحد صمد، أحدى المعني» الحديث. وذلك على ما أفيد نفى أنحاء
الكثرة جميعاً، أى الكثرة قبل الذات، والكثرة مع الذات، والكثرة بعد الذات؛ واثبات
الوحدة المحضة والأحادية الحقّة والصمديّة الحقيقية. ولسان المقام ناطق بأن المراد
بـ«الصمد» ههنا ما لا جوف له، وما لا جوف له على الحقيقة هو الذى نعت ذاته بالبساطة
الصرفة من كلّ وجه والفعلية المحضة من كلّ جهة. فأنّ من شأن ذاته ائتلاف ما من أجزاء
الموجود أو مقومات لجوهر الحقيقة، وقوة ما بحسب شيء من الجهات والأوصاف، فله
جوف ما. ومما ينطق بهذا التفسير ما رواه الصدوق - رحمه الله تعالى^٢ - في كتاب التوحيد

١ - ب: + قال: ولا بد من صدق من نهاه. أقول: أي قدر له نهاية.

٢ - ب: رضى الله عنه.

في باب صفات الذات، في الحسن بل في الصحيح عن محمد بن أبي عمير عمّن ذكره، قال سئل أبو عبد الله - عليه السلام - عن التوحيد، فقال: هو - عزّ وجلّ - مثبت موجود، ولا مبطل ولا معدود، ولا في شيء من صفة المخلوقين، وله عزّ وجلّ نعوت [و صفات]، فالصفات^١ له، وأسماؤها جارية على المخلوقين، مثل السميع والبصير والرؤوف والرحيم وأشباه ذلك، والنعوت نعوت الذات لا يليق إلا بالله تبارك وتعالى، والله نور لا ظلام فيه، وحيّ لا موت له^٢، وعلم لا جهل فيه، وصمد لا مدخل فيه، ربنا نوري الذات، حيّ الذات عالم الذات، صمدى الذات»^٣.

قلت: وقوله - عليه السلام -: «و الصفات له وأسماؤها جارية على المخلوقين» فيه حكمة دقيقة لا يصطادها هذه الأذهان السباريت^٤، أمّا شبكة اصطيادها /PB79/ وشركة اقتناصها ملازمة كتبنا وصحفنا.

[١/١٤١] قال: لاتصحبه الاوقات □

أقول: بالجملة أنّه سبحانه متقدّس عن الزمان لكونه مقدار الحركة، وهي قائمة بالجسم، وهو ظرف الفوت والالحوق، ومنبع التعاقب والتغيّر وموطن التقضيّ والتجدّد والتصرّم والانقطاع، فالشؤون الكونية والاضافات الكيانية متعاقبة بحسب الأفق الزماني وبقياس الزمنيات بعضها الى بعض، لا بحسب متن وعاء التقرّر، وبالقياس الى احاطة العزيز العليم الذين هو بكلّ شيء محيط^٥.

[١١/١٤١] قال: لموقتها حجب. □

أقول: أنّ ظاهر هذا الخبر يعطي كونه الممكن نفسه هو الحجاب، لا حجاب غيره.

٢ - ب: ش: فيه.

٤ - السباريت: المساكين المحتاجون.

١ - ب، ش: و الصفات.

٣ - التوحيد، ص ١٤٠.

٥ - يمكن أن يقرأ: «تبيين» أو ما يشابهه.

فان قلت: أنّه ينافي بظاهره ما في الكافي نقلاً عن أبي الحسن الرضا - عليه السلام - و الحديث طويل، بعد ذكر ما قاله الراوي من قوله: «جعلت فداك من كانت رجلاه في خضرة؟ قال ذلك محمد كان اذا نظر الى ربّه بقلبه جعله في نور مثل نور الحجب حتى يستبين له ما في الحجب، أنّ نور الله منه أخضر و منه أحمر و منه أبيض و منه غير ذلك، بالجملة^١ ما شهد له الكتاب و السنّة فنحن القائلون به»^٢، انتهى.

قلت: لا منافاة بينهما على ما أفيد في تفسير قوله: «جعلته في نور» أي جعل الله - عزّ و جلّ - محمّداً - صلى الله عليه و آله - في نور من العلم و الكمال مثل نور الحجب حتى يناسب جوهر ذاته جواهر ذواتهم، فيستبين له ما ينطبع في ذواتهم من الحقائق و العلوم. ثمّ إنّ الحجب من ضروب ملائكة الله تعالى جواهر قدسية و أنوار عقلية هم حجب أشعة جمال نور الأنوار و وسائط النفوس الكاملة في الاتّصال بجناب ربّ الأرباب، - جلّ سلطانه - و في الحديث: «انّ لله سبحانه سبعاً و سبعين حجاباً من نور، لو كشف عن وجهه لاحتقرت سبحات وجهه ما أدركه بصره». و في رواية «سبع مائة حجاب» و في أخرى «سبعين ألف حجاب» و في أخرى «حجابه النور، لو كشفه لاحتقرت سبحات وجهه ما انتهى اليه بصره» من خلقه و النفس الانسانية اذا استكملت ذاتها الملكوتية و نضت جلبابها الهولاني ناسبت نوريتها نورية تلك الأنوار، و شابهت جوهريتها جوهريتها، فاستحققت الاتصال بها و الانخراط في زمرتها و الاستفادة منها و مشاهدة أضوائها و مطالعة ما في ذواتها من صور الحقائق المنطبعة فيها. و الى ذلك الاشارة بقوله - عليه السلام - «جعلته في نور مثل نور الحجب حتى يستبين له ما في الحجب». و النور الأخضر: هو النور الموكّل على أقاليم الأرواح الحيوانية التي هي ينابيع عيون الحياة و منابع خضرتها؛ و النور الأحمر: هو النور العامل على ولايات المنّة و القوّة و القهر و الغلبة؛ و النور الأبيض: هو النور المتولّي لأُمور افاضة المعارف و العلوم و الصناعات.

ومن طريق الصدوق في كتاب التوحيد في هذا^١ الحديث: «انّ نور الله منه أخضر ما أخضر، ومنه أحمر ما أحمر، ومنه أبيض ما أبيض. ومنه غير ذلك^٢»^٣.

[١١/١٤١] قال: له معنى الربوبية

أقول: انّ هذه الأحاديث الشريفة تنطق بصريح كنه الحكمة الحقّة، وهو أنّ صرف ذاته الأحادية - عزّ مجده وجلّ عزّه - نفس العلم بذاته، وبكلّ شيء قبل وجود الأشياء، وعند وجودها على سبيل واحد؛ وليس المحكوم^٤ عليه بالعدم قبل وجود الأشياء في الدهر الآ ذوات المعلومات أنفسها، دون علم العليم الحقّ بها بنفس ذاته الحقّة التي هي الصورة العلمية الحقيقية لجميع الأشياء، وما به انكشاف كلّ شيء أتمّ الانكشاف وأفضله وأشدّه وأسبقه^٥.

ثمّ عند حدوثها إنّما يصحّ الحكم بالدخول في الوجودين بعد اللادخول فيه على نفس ذوات المعلومات، من غير أن يزداد بذلك ظهورها وانكشافها على العليم الحقّ بوجه من الوجوه أصلاً؛ وكذلك سبيل القول في القدرة الحقّة بالقياس الى جميع المقدورات، والسمع الحقّ بالنسبة الى جميع المسموعات، والبصر الحقّ بالنسبة الى جميع المبصرات، فنفس ذاته سبحانه أزلاً وأبداً علم حقّ بالفعل بكلّ معلوم، وقدرة حقّة بالفعل على كلّ مقدور، وسمع حقّ بالفعل لكلّ مسموع، وبصر حقّ بالفعل، محيط بكلّ مبصر، ولا يختلف ذلك بتحقيق ذوات المعلومات والمقدورات والمسموعات والمبصرات، وعدم تحقّقها بالفعل اختلافاً ما بالزيادة والنقصان والشدة والضعف أصلاً.

٢ - التوحيد، ص ١١٤.

١ - د: هذه.

٣ - وقع من هنا تشويش و خلط في صفحات نسخه ب و هو يعادل من صفحة ١٦١ الى ١٧٧ حسب الأرقام الموجودة فيها.

٤ - وقع الى هنا سقط في «م».

٥ - ب: أسبقه.

[١٢/١٤١] قال: ومعني الخالق.

أفيد: أنه لم يعن - عليه السلام - الخالقية^١ الاضافية التي هي فرع ذاتي الخالق و المخلوق، و متأخرة عنها بالذات، بل أنما عنى الخالقية الحقيقية التي هي مبدأ الخالقية الاضافية، وهي من^٢ أسماؤه سبحانه التي يستحقها بنفس مرتبة ذاته، و لا تكون حقيقتها لذاته سبحانه بالفعل مرهونة بتجدد أمرٍ ما منتظر و أمدياً ما مرتقب أصلاً، بل أنما المتجدد ذوات المخلوقات و المربوبات أنفسها، و لا حيثية ما من الحيثيات وجهة ما من الجهات لذات الرب الخالق وراء نفس حيثية ذاته الخلاقة بنفس مرتبة حقيقته الحقّة؛ فليتعقل^٣ وليتبصّر!^٤

[١٨/١٤١] قال: مع اثبات الصفات للتشبيه.

أقول: حاصله: ما أفيد أن الكثرة مطلقاً بضروبها /PB80/ التي هي الكثرة قبل الذات و الكثرة مع الذات و الكثرة بعد الذات، يمتنع منها الأول الذاتي؛ أي وجوب الوجود الصرف الحق بالذات.

و بالجملة: كل كثرة محتاجة الى مبادٍ، فبدأ المبادي لا تكون فيه كثرة بوجه من الوجوه أصلاً، و أيضاً كل صفة وراء ذات الموصوف فإنها ليست في مرتبة ذات الموصوف بتّة، كما نقلناه آنفاً.

١ - ش: الحالية.

٢ - م: - من.

٣ - ب: فليعقل.

٤ - ب: قال: و معنى ... ليتبصّر.

القبس الخامس

[٧/١٤٣] قال: بالمضمّن في وحدتها ...

أقول: لاخفاء في أنّ الفصول لما كانت أموراً داخلةً في حقيقة الجنس، لاخارجة عنها منضمةً اليها على ما عليه أمر العوارض المشخّصة للطبيعة النوعية، قال - طاب ثراه -: «ومخلوطة الجوهر بالمضمن»، ولم يقل بالمنضم. ثمّ لاخفاء في أنّ اعتبار البشرط الشيئية^١ والبشرط لائية واللابشرط الشيئية بحسب الاتحاد لا المقارنة، على ما نبّه عليه ههنا بقوله: «خلطاً اتحادياً».

ثمّ إنّ الاعتبار الثاني أمران: أحدهما: عدمي؛ وثانيهما: وجودي. أشار الى الأوّل بقوله: «اعتبارها بسذاجتها» الى قوله «على أن يكون مقترنةً». و الى الثاني بقوله: «على أن يكون مقترنةً» الى آخره. ولما كان الاعتبار فيها البشرط لائية^٢ MA66/ الاتحادية فلاينا في اقترانها بما هي مأخوذة نظراً اليه بشرط لاتحاد. ألا ترى أنّ الحيوان بشرط لاهو البدن، وهو غير محمول على النفس و على المؤتلف منها مع مقارنة لهما! فقس^٣ عليه أمر الفصول المأخوذة بهذا الاعتبار حيث أنّها نفس أو صور نوعية مقارنة للبدن أو الهوى، ولا منافاة بين هذه المقارنة وبين عدم الاتحاد. وأمّا الماهية المأخوذة بشرط أن لا يكون معها

٢ - م: اللائية.

١ - كذا وما بعده. ب: شيئية.

٣ - م: وقس.

شيء من عوارضها وعدمها، وهي الماهية بشرط لائية بحسب المقارنة، لا توجد إلا في الأذهان. أمّا وجودها فيها فلا استدعاء الحكم عليها بالتجرّد مثلاً تصوّرها كذلك. وأمّا انحصار وجودها فيها، فلائها لو كانت موجودةً بوجود أصيل لا تتقترن^١ هي بحسبه بعارض أو عوارض ماديّة مخصّصة مشخّصة لها لكانت. /MB66/ بذاتها غنية عنها، والآ لما وجدت بذاتها عنها يوجب امتناع اقترانها بها، والمفروض خلافه، هذا خلف.

قال الرئيس في الهيات الشفاء: «لو كان هيئنا حيوان معارف - كما يظنون - لم يكن هو الحيوان الذي نطلبه و نتكلّم عليه، لا بأن يطلب حيواناً مقولاً على كثيرين بأن كان كلّ واحد منها هو هو؛ وأمّا المبائن الذي ليس محمولاً على شيء فلا حاجة بنا اليه فيما نحن بسبيله»، هذا كلامه.

وبالجملة: الماهية المشتركة بالفعل بين افرادها ليس يمكن أن يكون لها وجود أصيل لا تقترن هي بحسبه بعوارض مخصّصة لها بجزئيتها، والآ لكانت ممتنعة الحمل عليها لامتناع اقتران ما لا حاجة له الى شيء به، فلا تكون /PA87/ ماهية لها، والمفروض خلافه^٢.

[١٥/١٤٣] قال: أو صالحة □

اقول: اشارة الى الهيولى والصورة العنصرية كما أنّ قوله: «أو مقترنة بالفعل» اليهما في الأفلاك، لا قترانها بالفعل ألّبتة بواحد بعينه من الأمور التي هي غيرها، أعني الذي يضاهيهما في الدخول في قوام الحقيقة بحسب الوجود اقتراناً انضمامياً كان أمّا المادة و أمّا الصورة، فان كانت بشرط لائية^٣ على هذه الجملة في الوجود العيني مع عزل النظر عن لحاظ العقل كانت المادّة والصورة الخارجيتين، وان كانتا في لحاظ العقل كانت المادة والصورة العقليتين، كما في البسائط الخارجية مثل الأنوار المقدّسة من العقول، حيث أنّها

٢ - م: - بذاتها غنية ... خلافه. ش: + هذا خلف.

١ - اصل: يقترن.

٣ - م: اللائية.

مرکبة من الجنس و هو الجوهر، و الفصل و هو المفارق، اذا أخذنا باعتبار الشرط لائية يكون الأول مادة عقلية و الثاني صورة عقلية، و الأمر ههنا أوضح^١.

[١/١٤٥] قال: المنماز عن جزئياته

أقول: فيه ايماء الى ما وقع عن الشيخ في قاطيغورياس كتابه الشفاء من قوله: «بل الذي تحمل عليه الجنسية هو طبيعة الحيوان عند ايقاع اعتبار فيها بالفعل، و ذلك الاعتبار تجريدها في الذهن بحيث يصلح لايقاع الشركة فيها»، انتهى.

و لا يخفى أن مراده من تجريدها في الذهن ليس هو اعتبارها بالشرط اللائية^٢، بل تجريدها عن جزئياتها و أفرادها الى آخر ما ذكره المصنّف، طاب ثراه.

و بالجملة أن المراد من التجريد المعتبر في الجنس عدم خلطه مع أفرادها في الذهن، بل مع الفصول. و لعل الأستاذ - قدّس سرّه - قد أشار الى الأول بقوله: «اعتبارها من حيث نفسها» و الى الثاني: «لا باشتراط المخلوطية الاتحادية بالفعل» أى اشتراط المخلوطية بالقوة، فهو اعتبار أخصّ من اعتبار الحيوان بما هو حيوان فقط بلا شرط تجريد أو غير تجريد، فهو أعمّ اعتباراً من الحيوان باعتبار شرط عدم الخلط بالفعل مع الخلط بالقوة، كما في الجنس؛ و التجريد أو غير التجريد كما للمأخوذ بشرط لا و بشرط شيء.

و الحاصل: أن المعتبر في الماهية اللابشرط الشئية التجريد في الذهن، بمعنى عدم الخلط بالفعل فيه مع قوة الخلط، و هو غير اعتبار التجريد، في الماهية بشرط لا على ما نَبّه عليه الشيخ هنالك بقوله: «و أمّا يقال عليه الجنسية اذا اعتبر في الذهن بشرط لا خلط بالفعل، و قبول خلط بالقوة لعدم مقارن عائق عن ذلك مثل فصل منوّع و عوارض جزئية لشخص. ثمّ إنّ الحيوان بلا شرط تجريد و لا بشرط خلط أعمّ من الحيوان الذي هو الجنس، حيث إنّ المعتبر فيه التجريد الذهني بذلك المعنى بالفعل، بخلاف ما عليه أمر الحيوان بما هو

حيوان /PB81/ فقط، الذي هو طبيعة الحيوانية؛ فإنّ الحيوان بما هو حيوان فقط بلا شرط تجريد أو غير تجريد فهو أعمّ اعتباراً من الحيوان باعتبار شرط التجريد، أى عدم الخلط في الذهن بالفعل و الخلط بالقوّة، و هو الجنس؛ أو بشرط التجريد بمعنى أن يفرض حيواناً قد نزع عن الخواصّ المنوّعة و المشخّصة، و هذا تجريد معتبر في الماهية البشرط اللائية^١، و كلاهما أخصّ من الحيوان بما هو حيوان فقط، و ان كان المعتبر في الجنس في المحكى عنه التجريد و الامتياز الذهني.

قال الشيخ في ذلك الكتاب: «و لطبيعة الحيوان بشرط التجريد اعتبار أخصّ و أنّما يقال علمية الجنسية اذا اعتبر في الذهن بشرط لا خلط»، الى آخر ما نقلنا [ه]. ثمّ قال متّصلاً به: «و أنّما تكون طبيعة حيوان اذا اعتبر لا بشرط خلط و لا بشرط لا خلط، فلمّا كان الموضوع للجنسية حيواناً بشرط لا خلط و بشرط التجريد مقولاً على الانسان، بل بلا شرط خلط لم يوجد الجنس مقولاً على الشيء الذي هو مقول على الانسان»، انتهى.

فقد بأن أنّ الحيوان المأخوذ بشرط عدم الخلط أخصّ من الحيوان المأخوذ لا بشرط الخلط و عدم الخلط، و هو الحيوان بما هو حيوان؛ فيكون هذا أعمّ من الحيوان الذي هو الجنس، فيكون له أقسام ثلاثة: لا بشرط شيء، و بشرط لا شيء، و بشرط شيء، و ان كان التجريد معتبراً في القسمين الأولين لكن بمعنيين مختلفين؛ فليتدبّر!

ثمّ نعود الى الرأس، فنقول: حاصل ما في الشفاء أنّ للحيوان معنى، سواء كان في الأعيان أو في الأذهان، و هو ذاته ليس عامّاً و لا خاصّاً و لا كليّاً و لا جزئياً؛ اذ لو كان له في ذاته واحد منها لما كان له شخص أو لا يكون له إلاّ شخص واحد، فهو في ذاته ليس إلاّ الحيوان. و أمّا كونه عامّاً أو خاصّاً مثلاً فهو له من خارج عارض له، فهو عامّ اذا عرض له العموم، و خاصّ إذا عرض له الخصوص.

ثمّ ذكر^٢: «و اذ هذا المعنى صحيح النسبة الى أمور كثيرة بالحمل و الصدق عليها، و

جاز أن يعرض له هذا المعنى الذي هو صالح لأن يقال على كثيرين كان هو في ذاته كالخشب الصالح لأن يعرض له الشكل، و عارضه كالشكل العارض له، و مجموعهما كالخشب و الشكل معاً، فيكون هو في ذاته معنى، و عارضه مع قطع النظر عن أن معروضه أى شيء هو معنى، و المركّب منهما معنى آخر.»

ثم قال: «و أمّا الحيوان الجنسي الذي هو في العقل فهو المعقول من الجنس الطبيعي المجرد عن عوارضه المعيّنة المخصّصة له بواحد واحد من أنواعه أو أشخاصه، و الجنس العقلي بما هو معنى مركّب من هذا المعنى الطبيعي /PA82/ و عارضه، و ليس المعنى بكونه مركّباً منها أن الحيوان مع هذا العارض هو الجنس، و الّا لكان معنى العموم داخلياً في الأجناس؛ بل بمعنى أنّه اذا جرّد عن العوارض و حصل من هذه الحيشة في الذهن اتّحد بهذا المعنى، و صدق هو عليه، و صار جنساً. فالجنس هو صورة الحيوان المعقولة الغير المقترنة بفصولها في العقل مع قوّة اقترانها بها، فيكون بهذا الاعتبار أعمّ من الحيوان بشرط الناطق و عدمه؛ و علم منه أن الجنس الطبيعي هو الحيوان الصالح لأن يحمل على كثيرين مختلفين بالحقيقة، لا الحيوان من حيث هو هو؛ اذ قد يكون جنساً و قد يكون شخصاً على ما علمته، و هو بهذا المعنى أعمّ من الجنس المعتبر فيه عدم مقارنته للفصل في العقل بالفعل، مع أن يكون في قوّته ذلك؛ فهو بالفعل لا يصدق على النوع و لا على الشخص باعتبار هذا التجريد فيه؛ فهذا الاعتبار يصير موضوع القضية الطبيعية، فلا يصدق على النوع و لا النوع على هذا الشخص.

و من ههنا ظهر سرّ ما ذكره الأستاذ المصنّف - قدّس سرّه العزيز - في الجواب عن الشبهة المذكورة بعدم تكرّر الأوسط، حيث أنّ محمول الصغرى هو الحيوان بما هو هو، و موضوع الكبرى هو الحيوان الجنسي، و هذا أخصّ من ذاك أخصيّة اعتباريّة؛ و قد يعبرّ عنه بالشخص الذهني و بالطبيعة المتجرّدة عن الفصول بالفعل مع صلاحيته للاقتران بها؛ و من البين أنّ هذا التجريد في المحكّي عنه أيضاً.

فقد بان أنّ المراد من تجرّدها عدم اقترانها بالفصول في التصرّو لا في الخارج، فلا يلزم

من اقترانها بها فيه انتفاء ما لها في ذاتها في التصوّر.

قال الشيخ في كتاب النفس من الشفاء: «أنا اذا قلنا انّ الطبيعة كلىّة موجودة في الأعيان، فلسنا نعى به من حيث هي كلىّة، بل نعى به أنّ الطبيعة التي تعرض لها الكلىّة موجودة في الخارج، فهي من حيث هي طبيعة شيء، ومن حيث هي محتملة لأن يعقل هنا صورة كلىّة شيء؛ وأيضاً من حيث عقلت بالفعل كذلك شيء، ومن حيث هي صادق عليها أنّها لو قارنت بعينها - لا في هذه المادّة والاعراض، بل تلك المادّة والاعراض لكان ذلك الشخص الآخر - شيء، وهي موجودة في الأعيان بالاعتبار الأوّل، وليس كلىّته موجودة، وكذا موجودة فيها بالثاني والرّابع من الاعتبارين، فان جعل هذا الاعتبار أو ذاك معنى الكلىّة /PB82/ كانت هذه الطبيعة مع الكلىّة في الخارج، وان لم يجعل معناها هذا لم تكن مع كلىّتها موجودة فيه. وأمّا الكلىّة التي نحن في ذكرها فليست الّا في النفس»، انتهى. وهو صريح في أنّ الكلىّ ببعض من هذه التفسير قد يعرض للأشياء في الخارج و قد لا يعرض لها ببعض آخر منها فيه، وكأنّه نظر^١ اليه. قال في موضع آخر: «فالأمور العامّة من جهة موجودة في الخارج ومن جهة ليست موجودة فيه».

[٨/١٤٥] قال: و مرسلات العقود. □

أقول: أي المهملات، حيث انها مرسلة معرّة عن السور مطلقاً كلياً كان أو جزئياً.

[١٢/١٤٥] قال: مرسلة □

أقول: أي عن السور مطلقاً، و صدقها بالصدق الجزئية بحسب الاعتناء على التناول.

وقوله: «بضرب من الاعتناء» إشارة الى اعتبار تجريدها الذهني و امتيازها العقلي

عن الفصول مع خليطتها بها بحسب القوة، كما فصلناه مفصلاً في الحاشية السابقة.

[٩/١٤٦] قال: و فصلنا القول فيه ... □

أفيد: و من عجائب الأعاجيب أن شريف المقلّدين اذ كان في^١ سبيل التحصيل هنالك في غفول مستطير، اغتيل وهمه بهذا التشكيك المغالطي، فحسبه حجةً يحتجّ بها، فزعم في حواشي شرح حكمة العين: «أنّ الأعمّ من الأعمّ من الشيء قد لا يكون أعمّ من ذلك الشيء، و ذلك لأنّ الجنس أعمّ من الحيوان، و الحيوان أعمّ من الانسان و من زيد مثلاً، و الجنس ليس أعمّ من الانسان و من زيد»، هذا كلامه، فمن ذلك فليتعجب المتعجبون.

أقول: نظير هذا قد وقع عن الشارح القوشجي في بحث الميل من كتاب التجريد حيث قال: «و الجواب أنّه لو سلّم لزوم التعادل فليكن في آن الوصول»، الى آخره. و كتب حاشية فيها يفهم من الشرطية بقوله: «فيه اشارة الى أنّه يمكن منع لزوم التعادل بأن يقال لم لا يجوز أن ينتقل المغلوب من المغلوبة الى الغالبة من غير تخلّل التعادل، كما أنّ الزاوية تصير منفرجةً بعد ما كانت حادةً من غير أن تصير قائمةً، فإنّ قطر الدائرة اذا اخرج عن موضع تقاطعه مع محيط الدائرة خطّ في سطحها و حرّك ذلك الخطّ في ذلك السطح على وجه لا يزول طرفه الذي على المخرج عنه الى ان ينطبق على القطر و يفارقه، فإنّ احدى الزاويتين اللتين بين ذلك الخطّ و محيط الدائرة يتعاضم، و يكون حادةً ما لم ينطبق على القطر، و في حال الانطباق تصير حادةً. فاذا فارق القطر بعد الانطباق تصير منفرجةً من غير أن تصير قائمةً»، انتهى.

و أمّا قلنا: «ان هذا نظير ذاك» حيث انّ هذا شبهة لها جواب، و قد جعلها دليلاً، و

سند المنع لزوم التعادل؛ كما /PA83/ عمله الشريف المحقق، حيث جعل التشكيك المغالطى حجةً وبرهاناً. فجدير بنا لو تصدّينا لتقرير تلك الشبهة وحلّها على ما أُفيد ولقد استغاب ما أُفيد.

فنقول: أنّه قد برهن اقليدس الصوري في خامس عشر المقالة الثالثة من أصول الهندسة على أنّ الزاوية الحادثة من الدائرة والخطّ المماسّ لها أحدّ من كلّ زاوية حادة مستقيمة الخطّين، فلاحالة تكون الزاوية الحادثة المستقيمة الخطّين لما بينته اقليدس في ذلك الشكل أيضاً، ولأنّها تتم الزاوية الأولى من قائمة، اذ الخطّ الخارج من نقطة التماسّ الى مركز الدائرة عمود على الخطّ المماسّ كما برهن عليه في هذه المقالة. ويلزم من ذلك أنّه إذا حرّك القطر من طرف المركز أدنى حركة مع ثبات نقطة التماسّ تصير الزاوية الحادثة من القطر، و الدائرة بعد الحركة أعظم من قائمة من غير أن تصير مثل القائمة؛ لأنّ أيّ قدر يتحرّك القطر ينضاف الى تلك الزاوية زاوية مستقيمة الخطّين، هي أعظم من الزاوية الحاصلة من الدائرة والخطّ المماسّ التي كانت متممةً للزاوية الحاصلة من الدائرة والقطر من قائمة، فيكون مجموعهما أعظم من قائمة، فيلزم أن تصير المقدار الصغير بالحركة أعظم من المقدار الكبير، من غير أن يصير مساوياً له، وهذا هو الطفرة.

هذا تقرير الشبهة؛ أمّا حلّها: فهو أنّ الطفرة إنّما هي ترك حدّ من حدود ما فيه الحركة و نيل حدّ آخر منها بالحركة التدريجية من دون البلوغ الى حدّ يتوسّطهما؛ فاذا انضمّ الى مقدارٍ ما مقدار انضماماً تدريجياً من غير أن ينضمّ اليه أولاً، و ما هو أقلّ من ذلك المقدار كانت هنالك طفرة، و أمّا اذا فارق الشيء مقداراً و نال مقداراً آخر عظيمّاً لا على سبيل التدرّج فلا يلزمه أن يكون ذلك من بعد البلوغ الى ما هو أقلّ منه، فإنّه إنّما يرجع الى انعدام فرد من المقدار و حدوث فرد آخر عظيم من كتم العدم ابتداءً، و هو لا يستوجب أن يكون ذلك مسبوقاً بحدوث ما هو أصغر منه. أما استبان لك أنّه اذا تحرّك خطّ عن الانطباق على خطّ آخر مع ثبات انطباق أحد طرفيه على أحد طرفي ذلك الآخر تحدث بينهما زاوية

لا على التدرّج، بل حدوثاً زمانياً في نفس مجموع الزمان الذي هو بعد آخر آتات الانطباق، ولا يكون لها آن أول الحدوث؛ فاذن قد انكشف عليك أنّ زاوية القطر والمحيط ليست تتعاضد على التدرّج الى أن تصير منفرجةً، /PB83/ بل تحدث المنفرجة في جميع زمان حركة القطر مرةً واحدةً، لا على أن يختصّ ابتداء حدوثها بآن، اذ الحادثة المستقيمة الخطّين الحادثة بين القطر المتحرّك والقطر المفروض ثابتاً تحدث كذلك وتنضمّ الى زاوية القطر والمحيط انضماماً لا على التدرّج، بل مرةً واحدةً في نفس ذلك الزمان وكلّ آن مفروض فيه، فلاطفرة في تلك الأعظمية الحادثة مع الحركة التوسّطية للقطر وبسببها، فإنّها تتوقّف في تحقّقها على تحقّق حركةٍ ما قطعية، لا بأن تنطبق على قدر زمانها أصلاً.

فقد انكشف عليك أنّ ذلك تشكيك مغالطيّ، وقد ظنّ ذلك الشارح أنّه دليل و برهان، حيث جعله سنداً لما أورده من المنع على محاذاة ما عليه الشريف المحقّق في حمل الأعمّ على الأخصّ، فليدرك!

[٢١/١٤٦] قال: وعلى المجاز العقلي □

أقول: لا يذهب عنك أنّ مطلق العلاقة غير كافٍ في المجاز العقلي بل لا بدّ مع ذلك أن يكون من شأن ما اتّصف به كذلك أن يتّصف بذلك الوصف حقيقةً، وان لم يتّصف في هذه الصورة به، أو يظهر ذلك الأثر فيه باختصاصه بالاشارة اليه، وان لم يكن ذلك الوصف له من شأنه، كالعرض القائم بالجسم المتحرّك بالذات، حيث أنّه يتحرّك بالعرض بحركته للملاسته معه. فلذا ترى أنّه لا يصحّ أن يقال: النفس متحرّكة بالعرض من حيث تعلّقها بالمتحرّك بالذات الذي هو البدن، وكذا لا يصحّ مطلق العلاقة في ذلك، بل لا بدّ من حصول أثر ما له الاتّصاف به بالحقيقة، فلذا لا يصحّ أن يقال مالک^١ السفينة متحرّك بحركتها، وذلك بخلاف ما عليه أمر ساكنيها لظهور النقلة فيهم بحركتها وانتقالها من موضع

الى موضع آخر.

قال الشيخ في جواب مسائل سأل عنها بهمنيار في التحصيل^١: «انّ الذي بالعرض يقال على وجهين، مثاله المتحرّك بالعرض يقال للشيء الذي لا حركة فيه البتة لكنّه مجاور له أو ساكن في شيء متحرّك، فيقال: أنّه متحرّك نسبةً له الى متحرّك، و يقال: المتحرّك بالعرض للشيء الذي فيه حركة، ألاّ أنّها ليست من طباعه، بل من سبب خارج، مثل تحرّك السهم. وهذا القسم الثاني يكون المعنى - بالحقيقة لا بالعرض - موجوداً في ذات ما يوصف به، ألاّ أنّه يكون عارضاً؛ والذي بالوجه الأوّل لا يكون المعنى موجوداً البتة في ذات ما يوصف به»، انتهى.

وهو على محاذاة ما قاله في النمط السادس من كتاب الاشارات بهذه العبارة: «وأنت ان حققت لم تستجز أن تقول انّ النفس الناطقة لنا متحرّكة بالعرض لا^٢ بالمجاز، /PA84/ وذلك لأنّ الحركة بالعرض هي أن يكون الشيء صار له وضع و موضع بسبب ما هو فيه، ثمّ يزول عنه ذلك بسبب زواله عمّا هو فيه الذي هو منطبع فيه»، انتهى.

و اذا تقرّر هذا فنقول: انّ الانسان لما اتّصف بالكتابة في المرتبة المتأخّرة يصحّ أن يقال: أنّه كاتب حيث يلوح، و يظهر ما للانسان من الصفات فيه. و قس عليه الأمر فيما عداه من المشتقّات! قال الشيخ في تعريف المتحرّك بالعرض: أنّه لم تلحقه في نفسه مفارقه أين أو وضع أو كمّ أو كيف، بل هو مقارن لشيء تبدّل الحال له، ينسب ذلك التبدّل اليه بالعرض. و هو صريح في أنّه بالحقيقة من قبيل الوصف بحال المتعلّق و لاشكّ في أنّه اذا وصف زيد بالحسن باعتبار حسن غلامه، فهو مجازي.

ثمّ انّ الشيخ قد أجاب عن السؤال و الايراد على أنّه إذا صحّ اطلاق المتحرّك الأيني على النفس صحّ اطلاق الأسود عليه أيضاً بالعرض، بقوله: بأنّ الفرق بين اطلاق المتحرّك في الأين على النفس و اطلاق الأسود عليه بالعرض، حيث جوّز الأوّل و لم يجوّز الثاني؛

لكون الأوّل متعارفاً دون الثاني، بسبب أنّ شمول التحييز للموجودات مركوز في النفوس العامة دون اللون؛ ولا يخفى أنّ الشيخ لما نسب ذلك الى كون سببه مركوزاً في النفوس العامة، وهذا محصل ما ذكر [هـ] في طبيعيات الشفاء حيث قال: «انّ الناس يحكمون بأنّ الجسم اذا زال عن اصابة اشارة ما زال ما معه، فصار اليه اشارة أخرى تخصّه، ولو كان ذلك الشيء غير محسوس كأنهم يوجبون الحصول في الحيز لكلّ موجودٍ محسوساً أو غير محسوس، ولا يوجبون التسوّد الاّ لقابله و لغلبة ايجاب التحييز عندهم لكلّ شيء لا يؤمنون بوجوده، لا اشارة اليه»، انتهى.

و من ههنا قد لاح أن ليس الشيخ يرضى بنسبة الحركة و اسنادها الى النفس بالعرض على أن يكون مجازاً عقلياً، حيث أن ليس من شأنها الحركة و الانتقال و اختصاص الاشارة به.

و بالجملة: أنّه قد صرّح بأنّ المتحرّك بالعرض هو ما لم يلحقه في نفسه مفارقة أين أوّل أو وضع أوّل أو كمّ أو كيف، بل هو مقارن لشيء آخر مقارنة لازمة؛ فاذا تبدّل لذلك الشيء حال ينسب اليه كانت له بالعرض، و جعل ذلك على وجهين:

الأوّل: ما يكون المتحرّك بالعرض هو في نفسه في مكان و ذو وضع، و قابل للحركة، الاّ أنّه لم يفارق مكانه و وضعه، بل الشيء الذي هو محمول فيه قد فارق مكانه، و هذا ملازم له، فيلزم أن يقع له لأجل حركة ما هو فيه حصول في جهة تقع اليها اشارة غير الجهة التي /PB84/ كان تقع عليه الاشارة فيها أو يقع له وضع آخر بالقياس الى الجهات كالمنقول في الصندوق و هو ساكن فيه حافظ لمكانه.

و الثاني: أن لا يكون من شأنه أن يكون له أين و وضع، و أن يتحرّك بالذات، و هو أن لا يكون مقارنة المتحرّك بالعرض للمتحرّك بالذات مقارنة جسم لجسم، بل مقارنة شيء من الأشياء الموجودة في الجسم، صورة في الهيولاه أو في الجسم، فيصير له بسبب الجسم جهة يخصّ بها الاشارة الواقعة إلى ذاته، و يصير له أجزاء كأجزاء الجسم، فيصير له كالأين

لأين الجسم و كالوضع لوضع الجسم، فاذا حصل للجسم مكان آخر تبدلت الجهة المصابة بالاشارة، واذا حصل له وضع آخر تبدل حال جزء ما. فقليل: أنه قد انتقل في الأين أو الوضع. هذا محصل ما حققه هنالك.

ثم ان الشيخ لم يقل ان النفس متحركة بالعرض بحركة ما يتعلق هي به من البدن. حيث نسب ذلك الى ما يتعارف عند الناس، و ينساق الى أوهامهم العامة، و الا فهو لمدوحة عن القول بذلك، فلاتدافع بين ما وقع عنه من إثبات ذلك لها بانعرض تارة و نفيه عنها تارة أخرى؛ حيث ان الأول ناظر الى ما يتبادر اليه الأوهام العامة، و الثاني ما هو الحق عنده؛ و ما ظنه المحقق الدواني من التدافع بين ما وقع عن الشيخ من كلماته ليس الا من بعض الظن.

[٢٢/١٤٦] قال: هو من جوهريات الماهية ... □

أقول: لعله - طاب ثراه - أراد من جوهريات الماهية ما بازائها، و الا فن البين أن مفهوم المشتق كالناطق ليس من جوهرياتها، بل مبدؤه منها كما قدمناه سابقاً. قال المصنف الأستاذ - قدس سره - في كتابه تقوية الايمان: «فالانسان مثلاً اذا عرّف بالحيوان انطاق فان عني بهما مبدأهما أي المعني الذي بنفسه أوجب الناطقية كان حدّاً حقيقياً من جنس و فصل حقيقين؛ و ان عني عنواناً هما المفهومان كان رسماً بالحقيقه وحدّاً على التوسع من جنس توسعي و فصل توسعي، لا كالرسوم المشهورة من العوارض اللاحقة»، و قد فصلنا هذا المرام تفصيلاً مبيناً سابقاً، فتذكر!

ثم جدير بنا أن لو سنعده لك تارة أخرى، فنقول: ان الفصل المنطقي قد يشتق من الفصل الحقيقي، و قد يشتق عما لا ذات له في الأعيان مغايراً لنوعه، و ذلك كما في الأعراض و بعض الجواهر، و هو البسائط الخارجية كالعقول المقدسة و النفوس المجردة. قال الشيخ في منطق الشفاء: «و أعلم أن الفصول المنطقية كلها /PA85/ تحمل على الأنواع، فلا يكون

غير الأنواع في الموضوع، ولكن يكون غيرها بالاعتبار، فان كان الفصل المنطقي مشتقاً من معنى موجود في النوع لا يحمل على النوع، كان النوع منفصلاً بفصل هو غيره، كالانسان الذي هو ناطق، وأما هو ناطق بنطق موجود حاصل فيه، والنطق لا يحمل على الانسان؛ فلا يقال: نطق لا بالاعتبار فقط بل بالموضوع، فهذا الفصل وما يجري مجراه يستند إلى شيء هو غير النوع بحيث لا يحمل هو عليه»، انتهى.

و هو صريح في أن مبادي الفصل المنطقي التي هي الفصول الحقيقية قد تكون أموراً موجودة بوجود هو مغائر لوجود نوعه. وأصرح من هذا ما ذكره بهمنيار في التحصيل بقوله: «ثم ليس يجب اذا كان الفصل المنطقي موجوداً أن يكون الفصل الذي هو بالاشتقاق موجوداً، فإنه لا يكون في أنواع الأعراض فصول مشتقة ولا في جميع الأنواع الجوهرية إلا ما كان مركباً منها»، انتهى. وهو يدل على أن مبدأ الفصل المنطقي قد يكون أمراً موجوداً لا بوجود كله، وقد لا يكون كذلك.

ثم لا يخفى أن أجزاء هذه الاعتبارات فيما يكون فصلاً طبيعياً موجوداً في الخارج بوجود مغائر للنوع والجنس بحيث يصير باعتبار أخذه لا بشرط شيء متحداً معها محمولاً عليهما مشكل جداً، حيث أنه موجود في الخارج بوجود مبائن للنوع. قال الشيخ في الشفاء: «و هذا إنما يشكل فيما ذاته مركبة، اذ المركب يجب أن يكون له أجزاء لا يحمل عليه، فلا يكون له جنس و فصل إلا بهذا الوجه»، ثم قال: «وأما ما ذاته بسيطة فعسى أن العقل يفرض فيه هذه الاعتبارات في نفسه على النحو الذي ذكرناه، وليس نغنى بالفرض تقدير أمر ليس فيه، بل يراد به أن هذه الاعتبارات فيه إنما يتعين بأخذه تارة مع صفة مشتركة بينها وبين غيرها - اذ هو يدل على أن لها مبدءاً مشتركاً بينها - وأخرى مع صفة أخرى دالة على أن ليس لها مبدءاً كذلك، بل مبدءوها لا يوجد إلا فيه، كما اذا تتبعنا صفات النفس وجدنا أن لها قياماً بذاتها، فأخذنا الذات معها، فصارت أمراً دالاً على أمر مشترك بين الجواهر كلها، فقلنا: إن هذا جنس لها، ثم وجدنا أن لها صفة أخرى لا يوجد في غيرها هي كونها

مدبرةً للبدن المركّب من العناصر الأربعة، فأخذنا معها الذات فصار دالاً على أمر لا يوجد إلا فيها؛ فقلنا: أنّه فصلها، وهكذا في غيرها من البسائط.

فاذا تقرّر هذا فنقول: إنّ الفصل المنطقي المشتقّ غير الفصل الطبيعي الجاري فيه الاعتبارات الثلاثة الذي هو جوهر في الجواهر المركّبة، وهو غير الفصل المنطقي المشتقّ الذي ليس بجوهر /PB85/ ولا عرض، وهو ليس فصلاً طبيعياً، بل مأخوذاً منه واعتباراً من اعتباراته؛ فلا يلزم الايراد بلزوم انقلاب الفصل الطبيعي الذي هو الجوهر من جوهريته باعتبار أخذه بلا شرط شيء الى عدم كونه جوهرًا ولا عرضاً، فيلزم تبدّل الذات عمّا له من الذاتي الى غيره باعتبار من الاعتبارات.

ثمّ إنّ السيّد السند لما رأى أنّ المادّة أو الصورة في المركّبات ليس يجوز أن يكون لكلّ منها فيها ذات مغايرة لذات الأخرى، ولكلّها أيضاً بوجوه: منها أنّها ان كانتا موجودتين بوجودين لم يكن المركّب منهما ذاتاً واحدةً - اذ معروض الاثنينية بالحقيقة ليس يجوز أن يكون معروض الوحدة الحقيقية. قال صاحب التحصيل فيه: «كلّ ما له وحدة بالفعل فكثرة الأجزاء فيه بالقوّة؛ ومنها أنّ المادّة والصورة ان كان لهما ذاتان موجودتان بوجودين مغايرين لوجود كلّها لم يكن الهيولى منها موجودة بالقوّة، لكنّ التالي باطل فكذا مقدّمه.

أمّا الملازمة: فلأنّ ما له وجود بالفعل لا يكون وجوده بالقوّة. وأمّا بطلان التالي فلا تفاق القوم على أن ليس لها وجود سوى كونها بالقوّة، وأنّ فعليتها صورتها، كيف لا؟ ولو كان لها وجود سوى ذلك لم يجوز أن يكون تارةً واحدةً وأخرى كثيرةً، ولم يحتجّ وجودها وفعليتها الى صورة تقوّمها وتنوعها، وقد قام البرهان على امتناع كلّ واحد؛ ومنها أنّ المادّة الأولى والصورة الجسميّة ان كانتا موجودتين بوجودين لكان الأمر كذلك في الهيولى الثانية والثالثة وغيرهما أيضاً، وهو باطل بوجهين:

أحدهما تقوّم مادّة المركّب بالصورتين، وهو يوجب أمّا توارد العلل على معلول

واحد، أو تحصيل الحاصل؛ أو كون إحدى الصورتين و كلتاهما غير الصورة أو جزئها، و المفروض خلافه، هذا خلف.

و ثانيهما: أن تكون المادة الواحدة نوعين مختلفين أو أنواعاً كثيرة، ان احتاج الى انقلابات كثيرة؛ كمادة الانسان المتوقّف تكوّن الانسان عنها الى أن تصير حنطة^١ و دماً و منياً، و غير ذلك من الأمور المتوقّف عليها وجود الانسان - ذهب^٢ الى أن المادة و الصورة في المركّبات موجودتان بوجود واحد و التزم أن كلّ ما له وحدة حقيقية ليس له أجزاء كانت ذواتها موجودة بوجودات هي غير وجود كلّها»، انتهى.

و لا يخفى على أولى النّهى أن وجودها تصدّى لها في اثبات مدّعا و جوه غير وجهية بوجوده وجهية، مع مخالفته لما يلوح من الشفاء و غيره؛ و الحقّ ما قلناه، فاتّبّع الحقّ و لا تتّبّع الهوى!

و جدير بنا لو نقلنا عن الشيخ ما ينكشف عليك جليلة الحال لتطرح خلف قاف /PA86/ ما قيل أو يقال، فنقول: قال الشيخ في الهيات الشفاء هيها شيء يجب ان تفهمه و هو: أنّه حقّ أن يقال الحيوان بما هو حيوان لا يجب أن يقال عليه خصوص أو عموم، ليس بحقّ أن يقال الحيوان بما هو حيوان أن لا يقال عليه خصوص أو عموم، و ذلك لأنّه كانت الحيوانية توجب أن لا يقال عليه خصوص أو عموم لم يكن حيوان خاصّ و لا حيوان عامّ، و لهذا يجب أن يكون فرق بين أن يقول: الحيوان بما هو حيوان مجرداً بشرط لا شيء آخر و بين أن يقول: انّ الحيوان بما هو حيوان لا بشرط، لو كان يجوز أن يكون للحيوان بما هو حيوان مجرداً بشرط أن لا يكون معه شيء آخر وجود في الأعيان؛ بل الحيوان بشرط لا شيء آخر وجوده في الذهن فقط، و أمّا الحيوان مجرداً لا بشرط شيء آخر فله وجود في الأعيان، فإنّه في نفسه و حقيقته بلا شرط شيء آخر و ان كان مع ألف شرط يقارنه؛ و ليس يوجب ذلك أن يكون مفارقاً؛ بل الذي هو في نفسه و حقيقته خالٍ عن الشروط اللاحقة،

موجود في الأعيان، وقد اكتنفه من خارج شرائط وأحوال هو في حد ذاته الذي هو بها واحد من تلك الجهة حيوان مجرد بلا شرط شيء آخر.

قال في الفصل الحادي عشر من كتاب البرهان [من الشفاء]: «فيكون حال الجسم الذي هو الجنس بعكس حال الجسم الذي هو بمعنى المادة، فأنما وجوده واجتماعه من وجود أنواعه، وما يوضع تحته فهي أسباب لوجوده، وليس هو سبباً لوجودها، ولو كان للجسمية التي بمعنى الجنس وجود محصل قبل وجود النوعية لكان سبباً لوجود النوعية مثل الجسم الذي بمعنى المادة، وان كانت قبلية لا بالزمان فلا يكون النوع هو هو»، انتهى.

وقد ظهر منه أنه حكم بوجود المادة في الخارج وبأن الماهية المجردة في الواقع عما عداها، أي الماهية بشرط عدم المقارنة - لا بشرط عدم الاتحاد - لا وجود لها إلا في الأذهان؛ وأما بشرط عدم الاتحاد فهي موجودة في الأعيان وان كانت مقارنة لما عداها مقارنة المادة الصورة وبالعكس، فإن كلاً منهما مأخوذ بشرط عدم الاتحاد مع الفصول، فيكونان ماهيتين مأخوذتين بشرط لا، أي بشرط عدم الاتحاد موجودتين في الأعيان، وعدم الاتحاد لا ينافي المقارنة، بخلاف ما عليه أمر عدم المقارنة فإنه لا ينافي المقارنة، فلا توجد إلا في الأذهان.

وأيضاً يظهر من كلامه أن الماهية بلا شرط شيء ماهية مجردة عما عداها في حد ذاتها، وان كانت مخلوطة /PB86/ بما عداها بحسب القوة، وان كان ذلك ألفاً، فيصح أن يكون لها فردان بشرط لا شيء ولا بشرط شيء، فيكون هي أعمّ منهما، وأما الحيوان بما هو هو أعمّ من الماهية المأخوذة بحسب الاعتبار الثلاثة، فليتدبر!

[١٩/١٤٧] قال: فالجنس والفصل. □

أقول: حاصله: أن الجنس والفصل حقيقتهما أن تعقل معانٍ مختلفة تكون لها لوازم، يشترك الجميع في بعض تلك اللوازم ويختلف في البعض، فاللوازم المشتركة^١ فيها تسمى

جنساً والمختلف فيها تسمى فصلاً، أو لوازم أو أعراضاً.

ولسائل^١ أن يسأل فيقول: فإذا هي لوازم لا مقومات، فنقول: إنها لوازم بالاضافة الى المعاني التي ألتقط منها هذه اللوازم، وهي مقومات للمعنى العامي من حيث المفهوم، وذلك أن المعاني العامية لا وجود لها في الأعيان كالحَيوان مثلاً، وإنما وجودها في الذهن، فهي مقومه لنمط وجودها، أعنى في الذهن، واللوازم المذكوره في الكتب هي اللوازم بحسب المفهوم لا بحسب الوجود، فالحسّ والحركة والارادة هي لوازم النفس، ولكنها مقومات للحَيوان، أى من حيث المفهوم؛ اذ الحَيوان لا وجود له بحسب الامتياز الآ في الذهن.

[٢٣/١٤٧] قال: انّ الوحدة العددية من بين الأقسام التسعة ... □

أقول: تفصيلها على ما في الهيات الشفاء: «انّ الواحد امّا بالعرض، فهو أن يقال في شيء يقارن شيئاً آخر أنّه هو الآخر و أنّها واحد، وذلك إمّا موضوع و محمول عرضي كقولنا: انّ زيداً و ابن عبد الله واحد، و انّ زيداً والطبيب واحد؛ و امّا محمولان في موضوع، كقولنا: انّ الطبيب هو و ابن عبد الله واحد، اذ عرض أن كان شيء واحد طبيياً و ابن عبد الله، أو موضوعان في محمول واحد عرضي، كقولنا الثلج و الجصّ واحد، أي في البياض، اذ قد عرض أن حمل عليهما عرض واحد؛ و امّا بالذات، فمنه واحد بالجنس، و منه واحد بالنوع - و هو الواحد بالفصل - و منه واحد بالمناسبة، و منه واحد بالموضوع، و منه واحد بالعدد؛ و الواحد بالعدد قد يكون بالاتّصال و قد يكون بالتماس؛ و قد يكون لأجل نوعه، و قد يكون لأجل ذاته»، انتهى.

فهو يدلّ على أن الأقسام الأولى للوحدة ثمانية، ثامنها الوحدة بالعدد و هو على أقسام.

و لعلّ المصنّف - قدّس سرّه - جعل الوحدة بالاتّصال و بالتماس واحداً، و عدّهما

من الأقسام الأوليّة لها، ولم يجعل شيئاً منها تحت الوحدة بالعدد، بل جعل كلّاً منها من تلك الأقسام الأوليّة نظراً الى عروض الاتّصال للمتّصل و التماسّ للمتماسّين، ونظر الشيخ ليس الى وحدة اتّصاله، بل الى حال ذاته المتّصل، وقس عليه أمر التماسّ؛ وكذا /PA87/ قول الواحد على النسبتين اللتين في قولنا: الملك و النفس واحدة، لأنّ نسبتها الى البدن و المدينة واحدة، اذ ذاك و ان كان بواسطة عروض التناسب لها لكنّه ليس بالنظر الى وحدة التناسب، بل بالنظر الى ذات المنتسبين، فتكون جهة الوحدة ذاتها، ولذا عدّها الشيخ من الواحد بالذات و ان كان المحقّق الدواني لفي غفلة عريضة عن كونها عن أقسام الواحد بالذات.

ثمّ انّ الشيخ جعل الوحدة بالعدد على أقسام، منها ما ذكره بقوله: «وقد يكون لأجل نوعه»، و المراد به النوع المنحصر في شخصه على محاذاة ما ذكره الأستاذ المصنّف بقوله: «و بحسب نسبتها الى ما فوقها»، الى آخره. و ما وقع عن الشيخ بقوله: «لأجل ذاته» على محاذاة ما قاله الأستاذ: «بحسب نفسها المنازة» أي الطبيعة الكلّية بما هي هي منازة عن طبيعة أخرى مع عزل النظر عن شمولها لافرادها النوعية أو الشخصية، بل بما هي هي طبيعة متميّزة عمّا عداها من الطبائع.

و الذي ينكشف به هذا المقام الذي هو من مداحض الاقدام ما يتلخّص من الشفاء و يلوح منه هو أنّ الواحد بالجنس كثير بالنوع، و أمّا الواحد بالنوع فقد يجوز أن يكون كثيراً بالعدد، و قد لا يكون كذلك، اذا كانت طبيعة النوع كلّها في شخص واحد فيكون من جهة نوعاً و من جهة لا يكون كذلك، لأنّه كلّ من جهة، ليس بكلّي من جهة أخرى.

فإذ قد تقرّر هذا فنقول: انّ مراده من قوله: «لأجل نوعه» أي لأجل انحصار نوعه في شخصه، فالنظر حينئذٍ الى كونه واحداً بالعدد لأجل انحصار نوعه فيه، و لو عزل النظر عنه بخصوصه، و لوحظ هذا الشخص نظراً الى طبيعة النوعية بما هي هي يكون واحداً بالنوع. فقد ظهر سرّ ما قاله الأستاذ: «بحسب نسبتها الى ما فوقها» حيث انّ ما فوقها نوع منحصر

في شخص لا مطلقاً.

ثم لا يخفى أن الواحد بالفصل هو الواحد بالنوع بحسب الواقع وإن كان الفرق بينها وبين الوحدة النوعية بالاعتبار، بخلاف الفرق بين الوحدة النوعية والجنسية، إذ قد تكون وحدتها متغايرة بالذات، وقد لا تكون كذلك، كما إذا اجتمعنا في مادة واحدة، كالأنواع المتوسطة.

ثم لا خفاء في أن الواحد بالاتصال هو واحدٌ من جهةٍ كثير من جهةٍ أخرى وهو قسمان، أحدهما: ما تكون الكثرة فيه بالقوة كخطٍ مستقيم أو مستدير أو سطح مستوٍ أو جسم له لا زاوية ولا انفراج فيه؛ وثانيهما: ما يكون فيه كثرة بالفعل إلا أن أطرافها تلتقي عند حدٍّ مشترك، كالخطّين المحيطين بزاوية؛ ومن شرائط هذا القسم أن تكون /PB87/ الأطراف المتماسّة يشبه المتّصل في أن يتحرّك بعض منها بحركة الآخر، وهو قسمان: أحدهما: مقداران كان التيامهما بالوجه المذكور طبيعياً، كأعضاء الحيوان. و ثانيهما: ما لا يكون كذلك، بل كان صناعياً.

وبالجملة الوحدة في هذا الصنف خارج عن الوحدة الاتّصالية إلى الوحدة الاجتماعية، إذ هي بالحقيقة كثرات عشيتها وحدة لا تزيل عنها الكثرة، بخلاف القسم الأوّل؛ فإنّ وحدته حقيقية وكثرته بالقوة.

وأما أن الواحد بالموضوع الذي جعله الشيخ من الواحد بالذات هو صيرورة عدّة أشخاص من الماء مثلاً ماءً واحداً، فتكون واحدةً بالموضوع على ما يلوح ممّا قاله الشيخ في الشفاء؛ ومن ذلك أن يكون تكثره في طبيعته انما لها الوحدة المعدة للتكثّر بسبب غير نفسها، وذلك هو الجسم البسيط، مثل الماء؛ فإنّ هذا الماء واحد بالعدد ماء، وفي قوّة أن تصير مياهاً كثيرةً بالعدد، لأجل المائية بل لمقارنة السبب الذي هو المقدار، فتكون تلك المياه الكثيرة بالعدد واحدةً بالنوع و واحدةً أيضاً بالموضوع؛ لأنّ من طبع موضوعها أن يتّحد بالفعل واحداً بالعدد؛ ومن الظاهر عن هذه العبارة أنّ من شأن تلك المياه المتعدّدة

أن يتّحد و يصير ماءً واحداً بالعدد.

و المراد من قوله: «واحد بالموضوع» أنّ موضوع الكثرة من المياه المتعدّدة في شأنه أن تصير واحداً بالموضوع، أى يصير موضوعاً للوحدة العددية، فيصير موضوعاً واحداً، وذلك على ما قال: «والجملة يقال: أنّها واحدة في الموضوع، إذ من شأن موضوعاتها أن تتّحد، فتصير موضوعاً واحداً، فيكون جملتها حينئذٍ واحداً. ثمّ إنّ المراد من موضوعية تلك المياه الكثيرة كونها موضوعاً للكثرة العارضة لها لا مطلقاً.

فان قلت: أنّه لما كان من أقسام الواحد بالعدد فكيف يصحّ افراده عنه.

قلت: لعلّ ذلك من حيث أنّ ما سلبت عنه الكثرة هو الكثرة بالفعل أو بالقوّة، و ما

به الوحدة هو الوحدة العددية الشخصية، من هذه الجهة تناسب الواحد بالمناسبة.

[٥/١٤٩] قال: في لحاظ التعيّن و الابهام ... □

أقول: يعني أنّ في ذلك النحو من الملاحظة المسماة بلحاظ التعيّن و الابهام حالين، أحدهما: التعيّن و التحصّل و ثانيهما: الابهام و اللاتحصّل. بيانه: أنّ الحيوان في تلك الملاحظة بحسب نفس الأمر محصّل بالفصل، و متعيّن بحسبه، و بحسب تلك الملاحظة مبهم غير محصّل، فلتلك الملاحظة بحسب تلك الملاحظة حال و بحسب الواقع حال.

[٢٣/١٥٠] قال: الشيء ما لم يتشخص لم يوجد ... □

أقول: لا خفاء عليك^١ في أنّ ظاهر هذه العبارة و عكسها أن يكون بين التشخص و الوجود تلازم بمعنى عدم انفكاك أحدهما عن الآخر في الهوية /PA88/ الشخصية سواء كانا أمراً واحداً - على ما عليه معشر الحكماء المتأهّلين - كالشيخين و غيرهما أو لا، كما عليه المتأخرون.

ثمَّ انَّ الشريف المحقّق جعل هذا القول برهاناً على انتفاء الوجود الكلّي الطبيعي في الأعيان في حواشيه على المحاكمات ظناً منه أنّه شيء، فلو كان موجوداً لكان متشخصاً فلا يكون كلياً، و الأستاذ المصنّف - قدّس سرّه - قد أورد هذا القول في مقام الايراد بأنّه لا يجمع ما عليه المتأهّون من الحكماء من وجوده في الأعيان. ثمَّ أجاب عنه بأنّ المراد من المتشخص ما يكون متشخصاً أو متّحداً معه، و الكلّي الطبيعي الموجود في الأعيان متشخص بالمعنى الثاني لا الأوّل فلا يلزم أن يكون شخصاً.

و الحاصل: أنّ للماهية النوعية أو الجنسية وجودين، أحدهما: امتيازى انخيازى، و ثانيهما: خلطي اتحادى.

و بعبارة أخرى: أنّ لها وجودين، أحدهما: ذهني و هي بحسب. هذا النحو من الوجود ممتازة عن أفرادها، غير مخلوطة بها، غير متحدة معها، لا يمكن أن يتوارد عليها استعداد حصول أفرادها الموجودة في الخارج، فضلاً عن كونها متحدةً معها، فلا تكون متشخصات مطلقاً، و ثانيهما: وجود خارجي هي بحسبه عين أفرادها متحدةً معها ان كان لها أفراد.

[٧/١٥٢] قال: هي المعلوم بالذات ... □

اقول: ردّ على المتأخّرين حيث ذهبوا الى أنّ المعلوم بالذات هو الأمر العيني، و العلم هو صورته القائم بالأذهان، كما الأمر في المبصرات و المسموعات، و بالجملة المحسوسات، و لم يعلموا أنّ المعلوم بالذات في العلم الحسولي هو الصورة المرتسمة مع قطع النظر عن ارتسامها، و كذلك الأمر في المحسوسات، حيث إنّ المحسوسات بالذوات هي الصور المنطبعة في بنطاسيا، - و هو الحسّ المشترك - مع قطع النظر عن ارتسامها فيه، و بما هي مرتسمة فيه تكون احساسات، فالتغاير بين السمع و المسموع، و البصر و المبصر، و الشمّ و المشموم، و الذوق و المذوق، و اللمس و الملموس بالاعتبار، كما الأمر في العقل و المعقول.

[١٢/١٥٢] قال: هي بعينها ... □

أقول: تقريره، أن ما يميّز الشيء عن جميع ما يغايره بحيث لا يشاركه شيء، قد تكون نفسه ان لم تكن له ماهية كلية، وكانت نفس ذاته توجب وحدته و تشخصه، و قد يكون نوعه ان كان له نوع لا يشارك غيره في جنسٍ ما و كان منحصرًا في فرد، وكذا ان كان له مشارك جنسي و كان منحصرًا في فرد، و امتاز بفصله عن المشاركات الجنسية و بنوعه عمّا عداه، و قد لا يكون نوعه ان كان غير منحصر في فرد؛ و حينئذٍ ان كان له جنس متميّز بفصله عمّا ليس يدخل تحت جنسه. و بالفصل عن المشاركات الجنسية و بالأمور اللاحقة العارضة له /PB88/ عن المشاركات النوعية، وكذا ان كان لأفراده تعدّد و لا يكون له جنس - سواء كان هذا اللاحق أمراً يوجد في بعض و لا يوجد في آخر، أو أمور توجد جملتها فيه، و لا توجد في فرد آخر من نوعه - ثمّ هذا الأمر ليس يجب أن يكون وصفاً من أوصافه القائمة به أو بمادّته، اذ الشيء كما يتميّز بأمور كذلك يتميّز بغيره أيضاً، كالمادّة اذا كان الشخصان مشتركين في جميع أوصافها سوى المادّة و كالزمان اذا كان مشتركين فيها أيضاً، كما اذا وجد نوع السواد مثلاً في مادّة ثمّ عدم و وجد مرةً أخرى فيه، فانّ هذين الموجودين منه في هذين الوقتين ليسا أمراً واحداً بالشخص؛ لامتناع اعادة المعدوم، فيكون كلّ منهما فرداً آخر، و لا يتميّز أحدهما عن الآخر الا بالزمان، و كأنّه أراد ذلك من قال: انّ الزمان من الشخصّات، قال صاحب التحصيل فيه و اللاحق اذا لحق في زمانين مختلفين لم يمنع الشركة، فيجب أن تكون وحدة الزمان شرطاً في التشخص.

و فيما وقع عنه - طاب ثراه - بقوله العرشي - «بل انما يحصل للماهية الممكنة بتضام الكلّيات من الخواصّ و الأعراض» الى آخره - نوع تعريض بما حصّله صاحب التحصيل فيه بقوله: «و اذا تأملت المقولات التسع لم يتشخص شيء منها بذاته حتّى يمنع الشركة الاّ الوضع، فانّ الأين أيضاً لا يتشخص^١ بذاته مالم يتشخص بوضعٍ ما، فاذن المشخص هو

الوضع مع وحدة الزمان، فكلّ شيء لا وضع له، ولا زمان فماهيته غير متفرقة أشخاصاً بالوجود بوجه»، انتهى. ولم يعلم أنّ الوضع ذو ماهية كلية، فأثّر له أن يفيد التشخيص الآبمعنى التمييز و ماله تشخيص بمعنى امتناع الحمل على الكثيرين بذاته حتى يفيد تشخيص الشيء بهذا المعنى.

و أيضاً ليس للمجردات تشخيص و تمييز؛ اذ ليس لها مشخص كذلك. و الحقّ أنّ مشخص الأمور الابداعية بمعنى مميزها من لوازمها، فلذا انحصر نوعها في فرد، و أمّا الأمور الحادثة فمشخصاتها بهذا المعنى بعضها أمور يتعلّق بالحركة و الزمان، و بعضها أمور يتعلّق بالوضع و المكان، و جميعها يعرض لموادّها، فتعيّنها أمّا هو لتعيّن موادّها و تتكثّر أفرادها بتكثّرها. قال بهمنيار في تحصيله^١: «انّ من الأشياء ما يكون تشخيصه بذاته كالحال في واجب الوجود بذاته، و منه ما يكون تشخيصه بلوازم ذاته كالعقول الفعّالة، و منه ما يكون بعارض لاحق في أوّل الوجود»، انتهى.

و لا يخفى أنّ تشخيص العقول بلوازمها محمول على الامتياز و تقليل الاشتراك و الآفتشخيصها بمعنى امتناع حملها على الكثرة بحسب PA89/ استنادها الى المتشخص بذاته القائم بذاته القيوم بذاته الذي هو التشخيص نفسه، على ما صرّح به الأستاذ المصنّف، قدّس سرّه^٢.

[١٥٣/٦] قال: و على القصد الأوّل

أقول: لا خفاء في أنّ الشيخ ذهب الى أنّ نظام الوجود الأكمل ليس مقصوداً له - تعالى - بالقصد الأوّل؛ بل أمّا مقصوده و معشوقه هو ذاته الحقّة من كلّ جهة، و يفيض عنه ذلك النظام بحسب علمه و علوّ مجده و قدسه.

قال في فصل ترتيب وجود العقول و النفوس بهذه العبارة: «و لا يجوز أن يكون الكلّ

عنه على سبيل قصد منه، كقصدنا لتكوين الكلّ ولوجود الكلّ، فيكون قاصداً لأجل شيء غيره، وهذا الفصل قد فرغنا من تقريره في غيره»، انتهى.

وقوله: «لتكوين الكلّ» متعلّق بقوله: «قصد». وقوله: «في غيره»، أي غير المبدأ الأوّل تعالى، وعنى منه الملائكة السماوية من النفوس المتعلّقة بالأجرام العلوية، حيث حقّق هنالك: أنّ فيضان العالم الأسفل عنها ليس بالقصد الأوّل، بل إنّما فيضانه لا بالقصد الأوّل، وإذا كان أمرها كذلك فما ظنّك بجناب قدسه الربوبي، لأنّه أولى بذلك وأظهر على ما قال متّصلاً بما نقلنا عنه. وذلك فيه أظهر ونخصّه من بيان امتناع أن يقصد وجود الكلّ عنه أنّ ذلك يؤدّي الى تكثّر ذاته، فإنّه يكون فيه حينئذ شيء بسببه يقصد، وهو معرفته و علمه لوجوب القصد واستحبابه أو خيرية فيه توجب ذلك، ثمّ قصد ثمّ فائدة يفيدها آياه القصد على ما أوضحنا قبل، وهذا محال. وليس كون الكلّ عنه على سبيل الطبع بأن يكون وجود الكلّ عنه لا بمعرفة ولا رضى عنه، وكيف يصحّ هذا وهو عقل محض يعقل ذاته. فيجب أن يعقل أنّه يلزمه وجود الكلّ عنه لأنّه لا يعقل ذاته إلاّ عقلاً محضاً ومبدأً أوّل. وإنّما يعقل وجود الكلّ عنه على أنّه مبدؤه، وليس في ذاته مانع أو كاره لصدور الكلّ عنه، وذاته عالمة بأنّ كماله وعلوّه بحيث يفيض عنه الخير، وأنّ ذلك من نوازم جلالته المعشوقة له لذاته. وقال في التعليقات: «اللزوم على وجهين، أحدهما: أن يكون الشيء لازماً عن الشيء بطبيعته وجوهره كلوازم الضوء عن المضيء والاستحارة عن الحارّ، والآخر أن يكون لازماً عنه، وهو أن يكون تابِعاً لعلمه بذاته، وأنّه يعلم أنّه يصدر عنه ذلك اللازم، وهو اللزوم الذي يلزم عن الباري؛ فإنّه في ذاته كامل تامّ معشوق عالم لذاته، أنّ له المجد والعلوّ، وأنّ هذه الموجودات عنه لازمة عن علمه بذاته وعن مجده وعلوّه؛ لأنّ الخيرية شيء غير ذاته» /PB89/.

[٢١/١٥٣] قال: على الاصطلاح الآخر

أقول: فيه تنبيه وتلويح الى ردّ ما عليه المحقّق الدواني وكذا الفاضل الخفري زعماء

منه أن ليس هيهنا اصطلاحان، بل التجرد وقد يؤخذ بمعنى أنها في حد ذاتها مجرد عما عداها، وذلك يصدق على الماهية لا بشرط، فإن الماهية المأخوذة لا بشرط يصدق عليها أنها في حد ذاتها مغائرة لما عداها؛ وقد يؤخذ بمعنى المجرد بالكلية في الواقع بمعنى أن لا يقارنها شيء آخر البتة، وهو الذي حكم الشيخ بأنه لا وجود لها إلا في الذهن؛ ومن ذلك لا يلزم أن يكون هناك اصطلاحان، انتهى.

ولا يخفى أن ما وقع عنه بقوله: «و هو الذي حكم الشيخ»، الى آخره اشارة الى ما قاله في الشفاء من أن الحيوان المأخوذ بعوارضه هو الشيء الطبيعي الذي يقال ان وجوده أقدم من الوجود الطبيعي، تقدّم البسيط على المركّب، والماهية بهذا المعنى لا وجود لها في الخارج؛ اذ كلّ ما يوجد فيه يكون بعض ما يقارنه في الذهن غير زائد عليه في الخارج، كالماهية الجنسية بشرط بعض من الأشياء، كالفصل حيث أنّه نظر إليها في الذهن بذلك الاعتبار يكون مقارناً له، لكنّه في الخارج متحد معها، فلا يكون زائداً عليها في الخارج، فلا يكون لهم فيه اصطلاح آخر.

قلت: ان الأستاذ المصنّف - قدّس سرّه - قد حكم بأن تلك الاعتبارات على الاصطلاح الآخر لا اختصاص لها بالماهية الجنسية أو النوعية، بل جارية في أية طبيعة بالقياس الى أية حقيقة كانت، محصّلة أم غير محصّلة، وما حكم به الشيخ هو أن الماهية المجردة جزء من المخلوطة، ولا يلزم من ذلك أن يكون جزءاً لها في الخارج على ما قال: «نسبة الحيوان الى حيوان ما نسبة الجزء الى الكلّ والبسيط الى المركّب»، انتهى. نظراً الى اعتبار الماهية بشرط لا؛ اذ من اعتبر هذه الاعتبارات في أجزاء الماهية لا يقول ان الجزء المحمول اذا أخذ لا بشرط شيء هو جزء من نوعه، بل يقول أنّه جزء له اذا أخذ بشرط لا شيء، و جنس اذا أخذ لا بشرط شيء، ونوع اذا أخذ بشرط شيء.

ثمّ انّ المعتبر فيها اذا أخذت بشرط لا هو أن لا يكون بعض الأشياء - كالصورة مثلاً - داخلياً فيها، ولا عينيّاً لها؛ ولكنّها بحيث لو انضمّ هو اليها لكان خارجاً عنها مقارناً لها.

ألا ترى! أن الحيوان اذا أخذ بشرط لا فيكون هو البدن، و لا تكون النفس جزءاً منه، و لا عيناً له؛ بل يكون خارجاً عنه، مقارناً له، و المجموع المركب منهما لا يحمل عليه شيء منها. و أما الاعتبارات الثلاثة في الماهية بحسب الاقتران لا الاتحاد، فهو أن تؤخذ بشرط أن تقارنها ببعض الأمور الخارجة عنه /PA90/ كالانسان نظراً الى تعيينه بخصوصه و تشخيصه بخصوصه، فيكون زيداً مثلاً؛ و بشرط أن لا يقارنها شيء فهو غير موجود إلا في الذهن حيث أنه على تقدير وجوده في الأعيان يقارنه تعيين و تشخيص؛ لأن الشيء ما لم يتشخص لم يوجد. هذا على تقدير أخذها بشرط لا نظراً الى العوارض الخارجية، و إلا لم توجد لا في الخارج و لا في الذهن؛ لأن الموجود في كل ظرف لا يخلو عن الكون فيه أو بشرط أن يقارنها، فيكون موجودةً شخصاً من الأشخاص، و بلا شرط شيء هو أن يوجد بحيث لا يأبى عن المقارنة و اللامقارنة.

فالمعتبر في الماهية بشرط لا، بحسب الاصطلاح الأول أمران:

أحدهما: عدمي، و هو حذف بعض ما عداها عنها على أن لا يكون عينها و لا جزؤها.

و ثانيهما: وجودي، و هو أن ذلك لا يكون مقارناً لها زائداً عليها، كالحيوان اذا أخذ بشرط لا نظراً الى النفس، فإنها لا تكون حينئذٍ عيناً له و لا جزءاً منه.

و ليس شيء منها محمولاً على المجموع لأنهما ليس من الأجزاء المحمولة بل من أجزائه الخارجية. و الماهية بهذا الاعتبار موجودة في الخارج، و ذلك بخلاف ما عليه أمرها اذا أخذت بشرط أن لا يقارنها شيء في الخارج؛ فإنها غير موجودة فيه، و هو اصطلاح آخر بحسب المقارنة لا الاتحاد. فعلم أن اعتبار المقارنة و اللامقارنة اصطلاح آخر.

فقد لاح أن للماهية بالقياس الى عوارضها ثلاث اعتبارات:

منها: أن تؤخذ الماهية مع عوارضها، و تسمى الماهية حينئذٍ مخلوطة، و بشرط

شيء.

ومنها: أن تؤخذ بأن لا يقارنها شيء منها، ويسمى حينئذٍ مجردةً وبشرط لا شيء.
ومنها: أن تؤخذ غير مقيّدة بشيء منها، ويقال لها حينئذٍ المطلقة، ولا بشرط شيء.
وأن الأوليين متنافيتان مندرجتان تحت المطلقة.

[١/١٥٤] قال: فهذا ميزان ... □

أقول: بما حاصله أن معاني المشتقات العارضة، اذا أخذت بشرط لا كانت مبائنةً للمفروضات، والعوارض الآخر فهي باعتبار أنها اعراض مبائنة وباعتبار أنها عرضيات و مأخوذة لا بشرط شيء متصادقة، وهذا كما أن الذاتيات كالحیوان والناطق اذا أخذت بشرط لا فهي مبائنة، واذا أخذت لا بشرط شيء فهي متصادقة، وهي بالاعتبار الأول: مادة و صورة، وبالاختبار الثاني جنس وفصل /PB91/. فحال الذاتيات والعرضيات في هذا الحكم، أعنى المبائنة من وجه والتصادق من وجه آخر واحد وان اختلفا في كون أحدهما محمولاً بالذات متّحداً مع الموضوع، والآخر بالعرض بمعنى المجاز العقلي لا الحقيقة، والذات في المرتبة المتأخرة كما ظنّه المقلّدون؛ حيث انّ منهم وان ذهب الى التغاير بين المادة والصورة ذاتاً ذهب الى أن حمل العرضيات على المعروضات بالحقيقة وان كانت هي متأخرة من ذوات معروضاتها. ومنهم من ذهب الى اتّحادها بالذات، وتركّب النوع المركّب منها تركّباً اتّحادياً - كما فصلناه سابقاً - والعرضيات على معروضاتها على المجاز. والحق أن الحمل كذلك والتغاير بينهما بالذات، كما عليه مسلك الأستاذ، قدّس سرّه.

[١٥/١٥٤] قال: ولا يستشعر ... □

أقول: فتكون خصوصية كلّ من أفراد طبيعة واحدة لاغية في تحقّقها، فلا يصحّ الحكم بتعدّدّها بتعدّد أفرادها، كما لا يخفى. قال الرئيس في منطق الشفاء: «وليس يمنع كون الحيوان الموجود في الشخص حيواناً ما أن يكون الحيوان بما هو حيوان لا باعتبار أنه حيوان

بحالٍ ما موجوداً فيه، لأنّه اذا كان هذا الشخص حيواناً فحيوانٌ ما موجود، فالحيوان الذي هو جزء من حيوانٍ ما موجود كالبياض، فإنّه وان كان غير مفارق عن المادّة فهو ببياضيته موجود في المادّة، على أنّه شيء آخر معتبر بذاته، وذو حقيقة بذاته وان كان عرض لتلك الحقيقة في الوجود أمر^١ آخر.

وقال في موضع آخر: «وأما الحيوان لا بشرط شيء فله وجود في الأعيان فإنّه في نفسه وحقيقته بلا شرط شيء آخر، وان كان مع ألف شرط يقارنه من خارج، فالحيوان بمجرد الحيوانية موجود في الأعيان، وليس يوجب ذلك أن يكون مفارقاً بل الذي هو في نفسه خالٍ عن الشرائط موجود في الخارج، وقد اكتنفه من خارج شرائط وأحوال، فهو في حدّ وحدته التي هو بها واحد من تلك الجملة، حيوان بمجرد بلا شرط شيء آخروان كانت تلك الوحدة زائدة على حيوانيته»، انتهى.

و من ههنا ظهر أنّه لا يلزم من كون الكلّي الطبيعي موجوداً في الأعيان أن يتكثّر ذاته بتكثّر أفرادها بالذات، وأنّ معروض الكلّي المنطقي هو نفس طبائع الأشياء. وأما المتأخّرون فلمّا رأوا أن لا معنى للكلّي الطبيعي إلا ما عرض له الكلّيّة حين عروضها له، وهي أنّما تعرض له في الذهن، ذهبوا الى أن /PA92/ ليس الموجود من الطبيعيات إلا أفرادها وأشخاصها، لانفس مفهوماتها الكلّيّة بشرط أن تعرض لها هذه، وهو لو تمّ، فإنّما يتمّ لو كان الكلّي الطبيعي نفس الطبيعة المشروطة بهذا الشرط، وليس كذلك لما حقّقنا [ه].

وبما قرّرنا [ه] ظهر حال ما قال شارح المطالع: «إنّ الكلّي الطبيعي لاوجود له لوجهين، أحدهما: أنّه لو وجد لكان أمّا عين الجزئيات أو جزئها أو خارجاً عنها؛ والأوّل باطل، والألّكان كلّ واحد من الجزئيات عين الآخر، وكذا الثاني، والآلّتقدّم عليه بالوجود، فلا يحمل عليه، وأمّا الثالث فهو بيّن^٢ الاستحالة»، انتهى.

و أنت خير بجواز اختيار الشق الأول من دون لزوم كون أحد الفردين منه هو الآخر، وهو ظاهر.

و ثانيهما؛ أن الطبيعي من الكليات ان وجد في الأعيان فالموجود منه امّا مجرد الطبيعة، أو هي مع أمر آخر، لاسبيل الى الأول و الاّ لازم وجود الأمر الواحد بالشخص في أمكنة مختلفة و اتصافه بصفات متضادة، و هو بين البطلان. و لا الى الثاني و الاّ لم يخل من أن يكونا موجودين بوجود واحد، أو بوجودين، فالأول باطل، و الاّ لازم قيام الشيء الواحد بأكثر من أمر واحد، و ان قام بالمجموع لا يكون شيء منهما موجود بوجودين، لما يمكن حمل الطبيعة على مجموعها، و هو باطل قطعاً، انتهى.

و لنا اختيار الشق الأول من دون لزوم ما توهمه من الفساد، لوجوده في الخارج بوجوده الخلطي الاتحادي لا الامتيازي.

[٣/١٥٥] قال: مذهباً ثالثاً

أقول: أولها: الوحدة العددية الكلية المهمة؛ و ثانيها: الماهية المتعددة في الأعيان بالذات بتعدد أفرادها؛ و ثالثها: عدم صحّة اتصافها بالوحدة و الكثرة. و الحق أن من ذهب الى الأول حكم بهذا الآخر، لأنّ للطبيعة الكلية حالتين حالة الامتياز و الانحياز، و حالة الخلطية و الاتحاد؛ فمن حكم بالاحتمال الأخير لا يأتى عن وجودها الاتحادي الخلطي الذي بحسبه يتعدّد لا بالذات، بل بالعرض؛ فتدبر!

[١١/١٥٥] قال: و ان وقع قبل النسبة

أقول: أى من حيث قبل السلب المعبر عنه بالنسبة الارتباطية فيكون ذلك السلب /MA67/ أيضاً بحاله، كما في تقديمه على «من حيث» و علّله بقوله: «لكون السلب»، الى آخره. و بالجملة أنّه لا فرق في كون السلب سلباً لاعدولاً، في كلا الشقين تقديم السلب

عليه وتأخيره عنه.

والحاصل: أن الصادق من /PB92/ هذه الحيشية هو السالبة لا الموجبة التي محمولها سلب، وليس فيه ارتفاع النقيضين في الحقيقة، بل ارتفاع الموجبة المحصلة والمعدولة بحسب هذا النظر؛ يعني أن العقل اذا جرّد النظر الى الماهية وحدها، لم يجدها في هذا الاعتبار متّحداً بغير ما هو ذاتي له، وذلك يقتضى صدق سلب ماسواه بحسب هذا الاعتبار عليه، بمعنى أن العقل اذا يحكى عن حالها في هذا النظر أخبر عنها بسلب ما عداها ويكون صادقاً؛ ولو أخبر عنها بحسب هذا النظر بايجاب شيء سوى الذاتي كان كاذباً، ولكن تقديم «من حيث» على السلب في قولنا «الماهية الانسانية من حيث هي ليست واحدة ولا كثيرة» يتبادر منه كون سلبها عنها من تلك الحيشية، فيلزم كونه ذاتاً أو ذاتياً لها، وذلك بخلاف ما عليه أمر تأخيره عنه، فانه لا يتبادر منه ذلك لورود السلب عليها مدة تلك الحيشية،^١ فيرجع ذلك الى سلبها^٢ من حيث الانسانية، فلا يكون بأن الحيشية^٣ الانسانية^٤، وان كان يوهّم ذلك أيضاً توهماً فاسداً كما يوهّم تقديم «من حيث» على السلب الايجاب العدولي توهماً فاسداً، على مانبه عليه بقوله: «الأن ذلك يوهّم أيضاً أن مطابق السلب»، الى آخره.

[١٨/١٥٦] قال: ليست ذاتية ...

أقول: أي ليست هي المقصودة بالذات لنظام العالم مع كونها مبرّاة عن القوّة و الشرّية، حيث أن المراد بها العقول والنفوس، كما سيأتي في متن الكتاب.

ثم أن قصد هذه الطبائع الجزئية^٥ الطبائع الشخصية ليس بالقصد الأوّل، وكذلك أمر^٦ قصد الطبيعة التي هي العناية الالهية الطبائع النوعية.

١ - م: - فيلزم كونه ... الحيشية.

٢ - م: سلبها.

٣ - ب: حيشية.

٤ - كذا.

٥ - م: قصد أمر.

٦ - ش: الطبائع الجزئية.

ثمَّ إنَّ قصد الطباع الجزئية المقدَّسة الروحانية الهويات الجزئية الجسمانية يندفع ما يتوَّهم من أن قصد الطبيعة التي هي العناية الإلهية الطباع النوعية يستدعي أن لا يكون شيء من تلك الطباع أفراد شخصية متكرِّرة، بل أنَّما يستدعي تحقُّقها تحقُّقاً^١ فرد واحد لا غير.

[١٣/١٥٧] قال: غايات الخير.

أقول: أمَّا غايته الحقيقية و خيريته الحقيقية^٢ فهو ذاته تعالى، و ما عداه من الغايات فهو بالعرض لا بالقصد الأوَّل. ولعلَّ ما ذكره الشيخ بقوله: «بالقصد الأوَّل»، ناظر الى الأوَّل، فلا ينافي ما نقلنا من الشفاء آنفاً، فتذكَّر!

و الحاصل أنَّه تعالى من غايات الخير و من جملتها، فهو المقصود بالقصد الأوَّل و ما عداه فهو منطوٍ في خيريته المقصودة بالقصد الأوَّل. فمراده من كون غايات الخير في نظام الكلّ بالقصد الأوَّل هو هذا، و أنَّ ما عداه من الغايات /PA93/ و الخيرات في نظام الكلّ مستهلك نظراً الى خيرية ذاته، مضمحلّ بشعاع مجده، فذاته و خيرية ذاته هو المقصود بالقصد الأوَّل في نظام الكلّ و خيراته.

قال الشيخ في التعليقات: «تعليق - العناية هي أنَّ الأوَّل تعالى خير عاقل لذاته، عاشق لذاته، مبدأ لغيره، فهو مطلوب ذاته، و كلِّما يصدر عنه مطلوبه فيه الخير الذي هو ذاته^٣، و كلَّ هذه الصفات ما لم تعتبر فيها هذه الاعتبارات واحدة».

«تعليق - العناية صدور الخير عنه لذاته لالفرص^٤ خارج عن ذاته و لا لارادة تكون له متجدِّدة^٥، فذاته غايته. /MB67/ و اذا كانت ذاته غايته، و ذاته مبدأ الموجودات

٢ - ش: الحقيقية.

١ - ب: بتحقيق.

٤ - ش: لاله في.

٣ - م: - هو ذاته. ش: الذي في ذاته.

٥ - ش: متجددة.

فعايته بها تابعة لعنايته بذاته، وأيضاً إذا كان مطلوبه الخير والخير ذاته وهو غايته وهو مبدأ لما سواه، فعلمه بذاته أنه خير مبدأ لهذه الأشياء عنايته له بها».

[١/١٥٨] قال: يذهبان

أقول: ردّ على من توهم أنّ للماهية فردين، واحد منهما لا يكون مقروناً بشيء من العوارض المخصّصة و يكون الآخر مقروناً بها؛ زعماً منه أنّ هذا ما عليه افلاطون^١ ومعلّمه سقراط حيث قالوا: إنّ لكلّ نوع كائن فاسد فردين، أحدهما: فاسد كائن له أعراض مخصّصة، و ثانيهما: أزلي أبدي ليس له أعراض مخصّصة. اذ لو عرض له شيء منهما لما كان عامّاً شاملاً لجميع أفراد نوعه.

والأستاذ المصنّف - طاب ثراه - قد ردّ عليه بأنّ ليس هذا مذهبهما، والسند عليه ما سينقله عن شريكه فيما بعد حيث قال: «فظنّ قوم أنّ القسمة توجب». الى قوله «وكان المعروف بأفلاطون» الى آخره، حيث أنّ ذلك مذهب لقوم آخرين.

وبالجملة أنّ ما ذهبوا اليه هو ما قاله الأستاذ على وفاق ما عليه الرئيس، وقد ذكر فيما بعد تفصيلاً لما نسب اليهما من أمر المثل الأفلاطونية، ولم يذكر هذا الاحتمال على ما قال: «قلت: المثل الأفلاطونية» الى آخره.

[١٢/١٥٨] قال: وزفي اليها

أفيد: المذكور في سائر ابواب الشفاء هو بلفظ زفي بالزاء والفاء.

[٣/١٦٠] قال: برزخاً.

أقول: قد يعبرون عنه بـ «أرض الحقيقة» و «أقليم الثامن» وهذا بازاء الصور

الخيالية عند المشائين، القائمة بالقوى الخيالية، وأمّا أولئك الأقوام فقد جعلوا هذه القوى روازن عالم المثال الذي هو اقليم الصور المتوسطة بين الغيب والشهادة، وهذا غير الصور المعلقة من العقليات الصرفة التي هي في عالم الآله والصقع الربوبي، وقد ذكر الأستاذ هيننا المثل بأربعة معانٍ، و صوّب الأخير.

[١٦٠/٤] قال: بالجواهر العقلية ... /PB93/

أقول: عند كثير من متأخري هؤلاء الأقوام أنّها المصوّرة في الأرحام باذن ربّها تعالى! بل أنّهم أبطلوا القوى مطلقاً، نظراً الى أنّ أفعالها ليست أقلّ إحكاماً و اتقاناً و تركباً من أفعال المصوّرة سيّما الأفعال الكثيرة المتقنة المحكّمة الصادرة عن النفوس النباتية الغير الشاعرة بما تفعله، و نسبوا جميع هذه الأفعال الى ملائكة موكلّة بها سمّوها ربّ النوع.

و بالجملة^١ مال الى هذا القول كثير من متأخريهم بعد التأمل في عجائب الأفعال الحادثة في عالم الطبيعة من النباتات و الحيوانات المتخالفة الحقيقة و القوي و الآثار و الأفعال، و الرجوع الى فطرة الله التي فطر الناس عليها^٢ من الذكاء و الميل الى الصواب. فتحيّروا في كيفية صدور هذه الأفعال العجيبة البالغة أقصى غاية الكمال، و في كيفية شعور هذه القوي بأنواع المحسوسات و المذوقات عن هذه القوي الضعيفة التي لا شعورَ بنفسها، و بما يصدر عنها من الآثار و الأفعال المنسوبة اليها من الصور و الأشكال الغريبة و التخطيطات المقدارية و الأوضاع المتلائمة في الرحم التي تشاهد في أنواع النبات و الحيوان، و ما يراعى فيها من الحكم و المصالح التي تحيّر فيها الأوهام، عجز عن /MA68/ ادراكها العقول و الأفهام، كما تشهد به الكتب المدوّنة في منافع الأعضاء و القوي. اذ المذكور فيها قد بلغ خمسة آلاف، و ما لا يعلم أكثر ممّا علم، فرجعوا عمّا ذهبوا اليه و التجّوا آخر الأمر الى

١ - م، ب: + أنه.

٢ - اقتباس من كريمة الروم، ٣٠: «فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا».

استنادها الى الخالق القدير، واعترفوا بامتناع صدورها الا عن العليم الخبير الذي لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء^١، يفعل بقدرته الشاملة ما شاء في أي وقت شاء، كما نطق به كلامه الكريم وكتابه العظيم، سيما ما ذكره في معرض الاستدلال على عظمتة وكماله بقوله: ﴿وَهُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ﴾^٢.

وأما المشاؤون فجعلوا هذه القوي الضعيفة بمنزلة الآلات و الشرائط في تأثيره تعالى فيها، وهؤلاء الاشراقيون لابد لهم من أن يجعلوا تلك الملائكة التي هي أرباب الأنواع بمنزلة الشرائط؛ والمصوّر الحقيقي هو الله تعالى. ويؤيد هذا ما في الخبر أن ليس له ظلّ يمسه ويمسك الأشياء بأظلفتها، حيث أن بعض من عاصرناهم قبل هذا الزمان من الأشياخ^٣ قال: «إن المراد من الظلّ هو ربّ النوع»؛ فليتدبّر.

ثم إن هذا المعاصر قد ذكر أن من التفاسير من حمل «ولى من الذل» في قوله عزّ من قائل: ﴿لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلِيٌّ مِنَ الذَّلِّ﴾ على ربّ النوع /PA94/ كما أن الظلّ في هذا الخبر محمول عليه، والله عالم بحقيقة أقواله و مرموزات مقاله.

[٥/١٦١] قال: لا في زمان ولا مكان.

أقول: حاصله أن الطبيعة الكلية المجردة الصرفة عن الزمان والمكان في الأعيان لا تصحّ صيرورته زمانياً مكانياً بحسبه، وذلك بخلاف ما عليه أمره، وكذلك بحسب الطرفين -الذهن والأعيان- كما عليه مسير غير الأفلاطونيين من الحكماء المشائين.

[٩/١٦٢] قال: يستبين الأمر في الأربعة الباقية من الخمسة.

أفيد: فلنورد كلامه بعبارة على نظمها بأجمعها، ثم لننكره^٥، فلنوضح سبيل

١ - اقتباس من كريمة يونس، ٦١: «وَمَا يَغُرُّ عَنْ رَبِّكَ».

٣ - ب: الاشياخ.

٢ - آل عمران، ٦.

٥ - كذا، ش: لنكر.

٤ - في النسخ: ليس.

ارحاضه^١ في الوجوه الخمسة على التفصيل. قال: «وأنت اذا فكرت وجدت أصول أسباب الغلط في جميع ما ضلّ فيه هؤلاء القوم خمسة.

أحدها: ظنّهم أنّ الشيء اذا جرّد من حيث لم يقترن به اعتبار غيره كان مجرداً في الوجود عنه، كأنّه اذا التفت الى الشيء وحده و معه قرين التفاتاً خلا عن الالتفات الى قرينه، فقد جعل غير مجاور لقرينه.

و بالجملة: اذا نظر اليه لا بشرط المقارنة فقد ظنّ أنّه نظر اليه بشرط غير المقارنة، حتّى أنّما يصلح أن ينظر فيه، لأنّه غير مقارن بل مفارق؛ فظنّ لهذا أنّ المعقولات الموجودة في العالم لما كان العقل يناها من غير أن يتعرّض لما يقارنها أنّ العقل ليس ينال الاّ المفارقات منها، وليس كذلك؛ بل لكلّ شيء من ذاته اعتبار، و من حيث اضافته الى مقارن اعتبار، فانّا اذا عقلنا صورة الانسان مثلاً من حيث هي صورة انسان وحده، فقد عقلنا موجوداً وحده من حيث ذاته و من حيث عقلنا، وليس يجب أن يكون وحده و مفارقاً، فانّ المخالط من حيث هو هو غير مقارن على جهة السلب، لا على جهة العدول الذي تفهم منه المفارقة بالقوام، وليس يعسر علينا أن نقصد بالادراك أو بغير ذلك من الأحوال واحد من الاثنين ليس شأنه أن يفارق صاحبه قواماً و ان فارقه حدّاً و معنىً و حقيقةً اذا كانت حقيقته ليست مدخولةً من حقيقة الآخر، اذ المعية /MB68/ توجب المفارقة لا المداخلة في المعاني.

والسبب الثاني: غلطهم في أمر الواحد، فانّا^٢ اذا قلنا أنّ الانسانية معني واحد، لم نذهب فيه الى أنّه معني عدده واحد و هو بعينه يوجد في كثيرين، فيتكثر بالاضافة، كأب واحد يكون للكثيرين، بل هو كآباء لأبناء متفرّقين. و قد استقصينا القول في هذا في موضع آخر. فهؤلاء لم يعلموا أنّا نقول لأشياء^٣ كثيرة أنّ معناها واحد، و نعني بذلك أنّ أيّ واحدٍ منها لو توهمناه /PB94/ سابقاً الى مادّة هي بالحالة التي للأخرى، كان يحصل منها هذا

٢ - م: فأنما.

١ - ارحاض: غسل.

٣ - م: الاشياء.

الشخص الواحد، وكذلك أيّ واحدٍ منها^١ سبق الى الذهن منطبعاً فيه، كان يحصل منه هذا المعنى الواحد و ان كان اذا سبق واحد تعطل الآخر فلم يعمل شيئاً، لا كالحرارة التي لو طرئت على مادة فيها رطوبة أثرت معنى آخر أو تعرّضت لذهن سبق اليه معنى رطوبة و معقولها لفعلت معنى آخر، فلو أنّهم فهموا معنى الواحد في هذا، لكفاهم ذلك ما أضلّهم.

والثالث: جهلهم بأنّ قولنا: انّ كذا من حيث هو كذا شيء آخر مبائن في الحدّ له، قول متناقض، كقول المسؤول الغالط اذا سئل: هل الانسان من حيث هو انسان واحد أم كثير؟ فقال^٢: واحد أو كثير. فانّ الانسان - من حيث هو انسان - انسان فقط، وليس من حيث هو انسان شيئاً إلا انسان، والوحدة والكثرة غير الانسان، وقد فرغنا أيضاً من تفهيم هذا.

والرابع: ظنّهم أنّا اذا قلنا انّ الانسانية توجد دائماً باقية، أنّ هذا القول هو قولنا انسانية واحدة أو كثيرة، و أنّما يكون هذا لو كان قولنا الانسانية و انسانية واحدة أو كثيرة بمعنى واحد، و لذلك لا يجب أن يحسبوا أنّهم اذا سلّموا لأنفسهم أنّ الانسانية باقية، فقد لزمهم أنّ الانسانية الواحدة بعينها باقية حتّى يضعوا انسانيةً أزليةً.

الخامس: ظنّهم أنّ أموراً ماديّة اذا كانت معلولة يجب أن يكون عللها، أيّ أمور يمكن أن تفارق؛ فأنّه ليس اذا كانت الأمور الماديّة معلولةً و كانت التعليمات مفارقةً يجب أن يكون عللها التعليمات لامحالة، بل ربّما كنت جواهر أخرى ليست من المقولات التسع. ولم يتحقّقوا كنه التحقيق أنّ الهندسيات من التعليمات لاتستغني حدودها عن الموادّ مطلقاً و ان استغنت عن نوع من الموادّ، و هذه أشياء يشبه أن تكفي في تحقيقها أصول سلفت»، انتهت عبارته بالفاظها.

«نحن نقول: قد دريت أنّ هؤلاء القوم أنّما أوقعهم - في القول بوجود الطبيعة المرسلّة لابشرط شيء وجوداً منازاً عن وجودات الأفراد - ظنّهم أنّ الكلّي الطبيعي كجوهر ذات الانسان المرسل من حيث نفسه، اذ هو بحسب وجوده من حيث جوهر ذاته مجردة لامحالة

عن المادة الهيولانية و علائقتها والطبيعة الجسمانية و عوارضها، فيجب أن يكون متمحضً الاستناد الى العناية الأولى الالهية، فيكون بحسب نفس ذاته المرسله من حيث هي موجوداً من دون مداخله شيء من الموجودات الطبيعية، /PA95/ فيجب أن يكون هو بوجوده الالهي منازاً عن الوجودات الطبيعي. و إنما سبب غلطهم هناك اغفالهم اهمال^١ الفحص والتفتيش عن كون الوجود الالهي لنفس الحقيقة المرسله بماهي هي غير مصادم لمقارنة /MA69/ الوجودات الطبيعية على سبيل الاتفاق، من دون مداخله ذلك في اعتبار الحقيقة. و اذا تحققت ذلك: فنقول الأمور الخمسة التي ذكرها الشريك ليس شيء منها من أسباب غلطهم أصلاً.

أما الأول: فلائهم لم يجعلوا عدم اقتران^٢ جوهر الحقيقة المرسله الموجودة بشيء غيرها معتبراً في نفس جوهرها الموجود من حيث هو وجوداً آلياً، بل جعلوه لازماً على سبيل الاتفاق من جهة اقتضاء العناية الالهية وجود نفس الحقيقة المرسله لابطرط شيء و تمحض استنادها من حيث نفسها اليها، فالسلب البسيط - أي اللابشرطية - هناك مقارن للسلب العدولي - أي البشرط^٣ لائية - على سبيل الاتفاق لراجع اليها، كما في وجود الحقيقة المرسله على المخالطة بوجود الفرد لا يصح أن اللابشرطية راجعة الى البشرط شيئية، بل إنما يصح أنها مقارنة و مخالطة ايّاها على سبيل الاتفاق. فاذن قد بان ما أورده الشريك أنما له صلوح أن يورد في مقام افساد حجّتهم لا في مقام ابطال مذهبهم.

و أما الثاني: فلائهم في محاولة أن يثبتوا للماهية المرسله لابطرط شيء وجوداً في حدّ لابشرطيتها مبائناً لوجودات الأفراد بأسرها، فكيف يستقيم أن يقال: انهم يجعلونها واحداً بعينه من الأفراد؟!

و أما الثالث: فلمثل ذلك بعينه، فانهم في سبيل اثبات وجود للماهية من حيث

٢ - ب: اقران.

١ - م: - اهمال.

٣ - كذا و في سائر الموارد.

نفسها لا بشرط الوحدة والكثرة ولا بشرط شيء من الأشياء مطلقاً وراء نفس جوهرها، فكيف يقال، أنهم يجعلون الماهية من حيث هي هي^١ شيئاً آخر مبائناً لها في الحد؟
و أما الرابع: فلا أنهم يجعلون الانسانية الموجودة الباقية على شأنها أبداً طبيعة الانسانية المرسله بما هي هي، لا انسانية واحدة بعينها، أو انسانيات^٢ كثيرة^٣ بأعيانها.
و أما الخامس: فلأن أصحاب القول بالتعليقات هم الفيثاغوريون لا الأفلاطونيون والسقراطيون. وأن أفلاطون قد أبطل القول بالبعد^٤ القار المجرد والامتداد السيال المفارق، و أقام على ابطال ذلك حججاً واضحة. ثم هؤلاء يسندون الأمور الحادثة الى العلل المفارقة، و يثبتون للهندسيات مبادي أيضاً من التعليقات الموجودة في الأعيان بطبائعها المرسله /PB95/ وجوداً آخر وراء ما لها من الوجود بوجود أفرادها.

و بالجملة: أن سبيل إبطال هذه الأقاويل ما نحن سلكناه بفضل الله سبحانه، لا غير؛ فليثبت، انتهى^٥.

ثم^٦ أقول: و قوله: «أنا نقول الأشياء كثيرة»، الى آخره، حاصله أن مراده في بيان بطلان المثل بذلك المعنى والاهتداء الى ما تفتنوا به لعلموا أنه قد أضلّ هؤلاء الأقوام، و ذلك بأن يقال انّ الوحدة في الأشياء أمّا^٧ على أن لو وجد واحد منها في مادة لوجد فيها الآخر و كان عينه، كما اذا وجدت شمعة منتقشة بنفس خاتم تشاركه فيه خواتيم عائدة، فإنه اذا ضرب عليها خاتم بعد أخرى لم تتغير نقشها الأول، كما اذا تخيلنا عدة أمور مشتركة في حالة وحدانية، فإن الخيال الأول هو الخيال الثاني كما أن النقش /MB69/ كذلك، وكلية الصورة المنقوشة أو المتخيلة أولاً نظراً الى النقوش والخيالات بمعنى المطابقة لا الاشتراك. و في قوله: «لو توهمناه سابقاً الى مادة»، أي النفس المجردة التي ترسم فيها الصورة

١ - ب: - هي.

٢ - م: - كثيرة.

٣ - ش: - البعد.

٤ - كذا.

٥ - أي انتهن ما أفاده مصنف القيسات في المقام.

٦ - ب: - ثم.

الكليّة بما هي مرتسمة فيها، وهى قابلة كشعلة بعينها منقوشة بنفس خاتم بعينه. وأمّا على أن يكون كلّ واحد منها بحيث اذا حصل في الذهن بعينه لم يحصل الآخر كذلك بعينه وان حصل أمر مشترك بينه وبينه كأشخاص انسانية مشتركة في معنى واحد هو الانسان، وذلك اذا اخذت لابعادي مرتسمة فيها، فانّها كليّة بمعنى الاشتراك حيث أنّها قيست الى هويات شخصية كلّ منها اذا حصل لا يكون هو الآخر.

وبعبارة أخرى: أنّ ما ينتقش^١ الذهن بواحد منها غير ما ينتقش بالآخر وان اشتركا في الطبيعة الكليّة المعقولة، وكليّتها واتّصافها بها بمعنى الاشتراك لا المطابقة، لأنّ الأوّل: باعتبار أنّها معلومة؛ والثاني: باعتبار أنّها علم؛ والعلم والمعلوم متّحدان بالذات. فالصورة الانسانية الحاصلة في العقل من حيث أنّها علم^٢ يتّصف بالكليّة بمعنى المطابقة، فأنّ الصورة العقلية الحاصلة من كلّ فرد، ومن حيث أنّها انسان متّصف^٣ بالكليّة بمعنى الاشتراك.

بل الحقّ أنّ الكليّة ليست إلّا^٤ باعتبار الاشتراك كما يظهر من كلام الشيخ هيننا، قال في كتاب النفس من الشفاء: «ولكن معنى ذلك أنّ السابق من هذه اذا أفادت للنفس صورة الانسانية فإنّ الانسانية لا تفيد البتة شيئاً، بل يكون المنطبع منها في النفس^٥ واحداً^٦ هو عين الخيال الأوّل، ولا تأثير للخيال الثاني فيه، ولذا يقال: إنّ زيدا وعمرواً لهما معنى واحد، فالمعقول في النفس من الانسان هو الذي كلّى وكليّته لا لأجل أنّه في النفس، بل لأجل أنّه مقيس الى أعيان /PA96/ كثيرة موجودة أو متوهّمة حكمها عنده حكم واحد»، انتهى.

وهو صريح في أنّ الكليّة اذا فسّرت يكون المفهوم متساوي النسبة الى أفرادها، لا يعرض للشيء إلّا في النفس.

٢ - م: - علم.

٤ - م: - الآ.

٦ - ش: واحد.

١ - م: + به.

٣ - كذا في النسخ.

٥ - ب: + منها.

فقد وضع و بان أن كَلِيَّة^١ الطبيعة المرسله بمعنى الاشتراك، لا يصح أن تكون في الأعيان، حيث أنها في الأعيان لو وجدت منازةً عن الأفراد، - كما ذهب اليه أفلاطن - كانت شخصاً بعينه كصورة كَلِيَّة قائمة بنفس شخصيته بماهي قائمة بها، وذلك كصورة ونقش بعينه بشمعة بعينها من خواتيم منقوشة بنقش واحد؛ فالكَلِيَّة بمعنى الاشتراك الذي هو مناطها، لا وجودَ لها إلا في الذهن، على ما قال: «لكفاهم ذلك ما أضلّوا».

وبالجملة: أن الصورة الكَلِيَّة بما هي مرتسمة في النفس و علم لا يكون حالها إلا كحال الطبيعة الكَلِيَّة الموجودة في الأعيان بوجودها الامتيازي الذي هو المثل الأفلاطونية التي هي شخص خارجي، لا اشتراك فيها حتى يكون كلياً. وذلك كنقش الصورة الكَلِيَّة القائمة بالنفس الشخصية بماهي مرتسمة فيها، على ما تبّه عليه الشيخ هيننا بقوله: «إلى مادة هي بالحالة التي للأخرى»، أي النفس المجردة المرتسم فيها الصورة الكَلِيَّة بما هي /MA70/ مرتسمة فيها، و حالها حينئذ حال شمعة هي مادة لصورة نقش خاتم بعينه مشارك لسائر نقوش خواتيم متشاركة في ذلك النقش، بحيث إذا ضرب كلٌّ منها على تلك الشمعة المنقّشة بالنقش الأول منها، فإنّه نقش بعينه، لا يتغيّر بضرب كلٍّ منها عليها تارةً بعد أخرى، فلا يكون كلياً كالنقش الخيالي، وهو الصورة الكَلِيَّة الطبيعية في الذهن بماهي مرتسمة فيه، لأنّه شخص ذهني لا كلي، فالأمر الكلي الخارجي الموجودة بوجوده الامتيازي بمنزلته، إذا وجد في الأذهان بما هو مرتسم فيها، وإن وجد فيه المطابقة، ولكن لم يوجد فيه الاشتراك وهو قياسه إلى أمور كثيرة الذي^٢ هو مناط كَلِيَّته.

وما ظنّه العلامة الخفري وغيره - من وجود الكَلِيَّة بمعنى المطابقة ظناً منهم أن للكَلِيَّة معنيين، أحدهما: المطابقة؛ وثانيهما: الاشتراك - فهو من بعض الظنّ، لانتفاء الكَلِيَّة عنه بالاعتبار الأول، على ما صرّح به الشيخ في كتاب النفس من الشفاء على ما نقلنا [ه].

١ - م: الكلية.

٢ - م: أو.

٣ - كذا.

اتَّبِعَ الْحَقَّ فَلَا تَتَّبِعِ الْهُوَى! قَالَ الشَّيْخُ فِي الْهَيَاتِ الشَّفَاءِ: «أَنَّهَا بِالْقِيَاسِ إِلَى النَّفْسِ الْجَزْئِيَّةِ الَّتِي انْطَبَعَتْ /PB96/ فِيهَا^١ شَخْصِيَّةٌ».

[قَالَ: فَكَيْفَ يَسْتَقِيمُ ...]

أَقُولُ: لَعَلَّ نَظَرَ الشَّيْخِ فِي أَنَّ الطَّبِيعَةَ الْمُرْسَلَةَ إِذَا وَجَدَتْ فِي الْأَعْيَانِ مَنَازَةً يَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ شَخْصاً، حَيْثُ أَنَّ الشَّيْءَ مَا لَمْ يَتَشَخَّصْ لَمْ يَوْجَدْ. وَقَدْ تَقَدَّمَ مِنَّا حَاشِيَةٌ أَوْضَحْنَا أَنَّ وُجُودَهَا الْإِمْتِيَازِي الْعَقْلِي بِمَا هُوَ عِلْمٌ أَمْرٌ شَخْصِي خَيَالِي، كَنَقْشٍ خَاتَمٍ عَلَى شَمْعَةٍ بَعِينِهَا، وَأَمْرُ الْكُلِّي الطَّبِيعِي بِوُجُودِهِ الْإِمْتِيَازِي هُوَ هَذَا، فَتَصَحَّ بِحَسَبِهِ الْمُطَابَقَةُ لَا الْإِشْتِرَاكُ، فَيَسْتَقِيمُ^٢ أَنْ يُقَالَ إِلَى آخِرِهِ، وَمَنْ هِيَئَنَا يَصِحُّ مَا أَوْرَدَهُ الشَّيْخُ فِي الثَّلَاثِ رَدّاً عَلَى أَفْلَاطُنَ ضَرُورَةَ أَنَّ الْمَاهِيَةَ بِوُجُودِهَا الْإِمْتِيَازِي لَوْ وَجَدَتْ فِي الْأَعْيَانِ لَكَانَتْ وَاحِدَةً وَكَثِيرَةً، فَتَكُونُ مِنْ حَيْثُ هِيَ وَاحِدَةً كَثِيرَةً، وَهُوَ قَوْلٌ مُتَنَاقِضٌ.

وَالسَّرُّ فِي ذَلِكَ أَنَّ لَيْسَ لِلْمَاهِيَةِ فِي الْأَعْيَانِ مَرْتَبَةٌ خَارِجِيَّةٌ لَا تَكُونُ لَهَا فِي تِلْكَ الْمَرْتَبَةِ وَاحِدَةٌ وَكَثْرَةٌ، وَذَلِكَ بِخِلَافِ مَا عَلَيْهِ أَمْرُهَا إِذَا كَانَتْ مَوْجُودَةً فِي الذَّهْنِ بِوُجُودِهَا الْإِمْتِيَازِي، لِأَنَّهَا يَصْدُقُ عَلَيْهَا أَنَّهَا مِنْ حَيْثُ نَفْسُهَا لَا وَاحِدَةٌ وَلَا كَثِيرَةٌ، لِأَنَّ لَهَا فِي الذَّهْنِ مَرْتَبَةٌ لَا يَكُونُ^٣ لَهَا فِيهَا شَيْءٌ مِنَ الْعَوَارِضِ، كَالوَاحِدَةِ وَالْكَثْرَةِ، فَلَا يَكُونُ مِنْ حَيْثُ كَذَا إِلَّا كَذَا لِأَشْيَاءٍ غَيْرِهِ، كَمَا لَا يَخْفَى.

[١٧/١٦٥] قَالَ: بَلِ الْحَاسَّةُ

أَقُولُ: قَدْ اسْتَمَرَّ دَيْدَنُهُ وَعَادَتُهُ فِي إِطْلَاقِ الْحَاسَّةِ السَّادِسَةِ عَلَى الْقُوَّةِ الْعَاقِلَةِ فِي غَيْرِ مَوْضِعٍ مِنْ كِتَابِهِ أَتُولُوجِيَا، أَيْ مَعْرِفَةِ الرُّبُوبِيَّةِ وَهُوَ لُغَةٌ يُونَانِيَّةٌ، وَقَدْ فَسَّرَهَا بِهَا تَلْمِيزُهُ

فرفور يوس الصوري، كما أن الأسطيكيا اسم كتاب أقليدس باليونانية. و معناه الأسطقسات و هي الأصول. وقد ذكر ذلك في كتاب ارشميدس في أشكال الكرات و المخروطات.

[٢٢/١٦٥] قال: في العقل ...

أقول: قال هذا العظيم في كتاب طوبيقا: «أن الحدّ هو القول الدالّ على ماهية الحدود، أي كمال وجوده الذاتي، و هو ما يحصل من جنسه القريب و فصله، فلا يستبعد أن تكون علّة الشيء بالحقيقة ما يكون سبباً لظهوره.»

قال الرئيس في فنّ البرهان من الشفاء: «أنّ لقائل أن يقول: أن الحدّ يعرف جوهر الشيء و ذاته، فكيف تؤخذ فيه الأسباب الخارجة /MB70/ عنه.» ثمّ أجاب عنه بقوله: «فالجواب عنه إنّما يؤخذ في هذا الشيء. لأنّ جوهره متعلّق بتلك الأسباب، و اضافته اليها ذاتية له في جوهره ان كان من الأسباب الخارجة عن الشيء ما هو كذلك. ولا يمكن أن تعرف ما هذه حال جوهره إلّا بذكر أسبابه، بل يجب أن تقول الحقّ و تعلمه أن حدّ الشيء من جهة ماهيته يتمّ بأجزاء قوامه و ما ليس خارجاً عنه، و يتمّ من جهة أنّيته /PA97/ بسائر العلل حتّى تتصوّر ماهيته كما هو موجود، و يتحقّق بذلك ما يقوم ماهيته في الوجود، فتتمّ به وجوده. فيقع لتك الماهية حصول به»، انتهى.

و من هيئنا لاح سرّ ما ذكره بقوله: «أنّ ما هو» الى آخره؛ و ذلك لبساطة الأنوار المقدّسة، فما يذكر من الأجزاء يفرضها العقل، فيكون أجزاء لحدودها لانقوامها، فاذاً تحديدها بمائيتها^٢ معرفة أسبابها، و كذا معرفة لميّتها الغائية و شرافة بعضها و أجليّته، مثل الصادر الأوّل حيث لا يتقدّم عليه إلّا ذات مُبدعه القيّوم - جلّ ذكره - فهو الذي قد أيّسه و أخرجته من الليس المطلق، دون ما بعده من العقول في السلسلة الطولية، لسبق المتوسط

١ - كذا و في سائر الموارد. والصحيح: طوبيقا.

٢ - ما سائنها.

عليه وان لم تكن المادة، فيكون ذلك أجمل مبدعاته و أوّل مجعولاته، لترتّبته على محوذة أمره و صرافة ابداعه.

وبالجملة اضافة البارى القيوم اليه بخصوصه بالفاعلية والغائية والمبدئية والمعادية والى ما عداه، أعني مجموع عالم الأمر و جميع مراتب الأموريات و هويّات الابداعيات الشواهد والعوالى من العقول، بل النفوس بأسرها في وجودها وتمايمتها وعودها وذاتها و فعلها بماهى ملحوظة^١ الاستناد في تلك الجهات و الاعتبارات الى بارئها الحقّ سبحانه، فيلحظ أنّ أفاعيل العقول الفعّالة و تأثيرات النفوس المدبّرة بأمر فعّاليته و صنع تدبيره.

ثمّ يعلم من ذلك لميّة كون مثابة النفس القدسية الناطقة البشرية عند استتمام مرتبة العقل المستفاد، واستكمال نصاب التألّه والتقدّس و مهاجرة اقليم الحسّ و مرافضة عالم الهوى التي هي بالحقيقة القرية الظالم أهلها^٢ تنسلخ عن عوارض النفسية، و يستحقّ اسم العقل الناصع^٣، و تنخرط في سلك الملكوت الأعلى، و تكون في آخر السلسلة العودية^٤ مثابة العقل في أوّل السلسلة البدوية؛ فاذن كما كان العقل أولى المراتب في سلسلة البدو، و هذا أخيرة المراتب في سلسلة العود، فيتكرّر الملكوت الأعلى في دائرة الوجود في نظام الجملي أوّلاً و آخراً. فقد بان سرّ كلامه في أنّ مطلب ما فيه مطلب لم، على أوضح بيانٍ و أصرح تبينٍ؛ واللّه هو الهادي.

[٢/١٦٧] قال: و ربّما يقال

أقول: القائل صاحب الاشراق في كتاب المطارحات.

[١٨/١٦٧] قال: لاعن بداية ...

أقول: يتعلّق بقوله «متعاقب» الى قوله: «في امتداد الزمان» بمعنى عدم انتهاء تلك

١ - اقتباس من كريمة النساء، ٧٥.

٢ - م: + و.

٣ - م: لمحوذة.

٤ - الناصع: الخالص الصافي.

الأفراد ليس من جهة الأزل، /PB97/ على ما عليه القائلون بالقدم، بل أنما يكون لاتناهيها من جانب الأبد. قال في كتابه الأفق المبين بهذه العبارة: «نحن أنما نقضي بانتهاء تمادي الزمان في جهة الماضي، لانسياق البرهان الى أنه يستحيل أن يمتدّ المقدار الى نهاية بالفعل، أي نوع كان من أنواع المقادير»، انتهى.

و لا يخفى أنه لا يلزم /MA71/ من ذلك أن يكون له بدؤ زمني، على ما نبّه عليه - طاب ثراه - في ذلك الكتاب على ما قال: «ثم بعد أن يتصرّح أنه يستحيل تمادي الزمان الى لانهاية بالفعل، لا يجب أن يحكم بلزوم وجود الآن بالفعل في المبدأ، فإنه ليس تناهي امتداد المقدار في مقداريته مساوق وجود والطرف له، فكثيراً^١ ما يكون المقدار متناهي المقدارية ولا يكون له طرف موجود بالفعل كمحيط الدائرة ومحيط الكرة. وكثيراً^٢ ما ينتفي المقدار عند حدّ، ولا يكون ذلك الحدّ نهاية له، كما ينتهي^٣ سطح المثلث عند كل نقطة من نُقْط زواياه، وليست هي طرف ونهاية له. وكثيراً ما يكون الشيء حادث الوجود. و لتقرّره و وجوده مبدءاً لكونه بعد البطلان والعدم بالفعل، ولا يلزمه وجودان بالفعل في مبدء حدوثه كالحركات التوسّطية. فاذن ليس يلزم من حدوث الزمان حدوثاً دهرياً، ولا من امتناع تماديه بحسب مقداريته الى لانهاية بالفعل أن يوجد هناك بالفعل آن.

والحكّماء الكرام السبعة المقتبسون نور الحكمة من مشكاة النبوة، وهم ثالث و انكساغورس وانكسيمايس و أنباذقلس و فيثاغورس و سقراط و أفلاطن خاتم الحكّماء الالهيين، و ان طابقونا على أن للزمان بل لجملة الجائزات بدوّاً في التقرّر والوجود لكن لم يتهياً فحصرهم لتقنين القوانين و احصاف^٤ الأحكام و حسم^٥ معضلات الشبه و حلّ معقودات الأوهام.

١ - م: نكثير.

٢ - م: كثير.

٣ - ب: ينتفي.

٤ - إحصاف: إحكام.

٥ - يمكن أن يقرأ في م: حم. أي ذوب.

[١٩/١٦٧] قال: من بعد عدمه المكمّم.

أقول: لا خفاء في أنّ المعتبر في الأزلية الزمانية للشيء ما لا يكون مسبوقاً بعدم زماني مع عدم عرو الزمان عن وجوده، فما يقابله من الحادث الزماني انتفاء أحدهما، إمّا بأن يكون مسبوقاً بعدم زماني، أو بعدم وجوده مستمراً في جميع ذلك الزمان؛ فاذا فرض فرد أول لطبيعة كلية مقارن لأول جزء من الزمان المسبوق بالعدم الغير المكمّم مع عدم استمراره في جميع الأزمنة يكون حادثاً زمانياً، فلو فرض قدم تلك الطبيعة زماناً لا يلزم منه وجودها في زمان من دون شيء من أفرادها.

و ظاهر المصنّف - طاب ثراه - اعتبار المسبوقية بالعدم المكمّم في الحادث الزماني، فلا تكون /PA98/ طبيعة الكائنات الحادثة والهويات الزمانية قديمة زماناً، لكونها متّحدة مع أفرادها المسبوق كلّ منها بعدم زماني؛ فلو وجدت تلك الطبيعة وهي متّصفة بالقدم الزماني، يلزم تحقّقها بدون شيء من أفرادها، فعنده - طاب ثراه - تكون طبائع الكائنات مثلها في الحدوث الدهري والزماني جميعاً.

فان قلت: أنّه ينافي ما سيذكره - طاب ثراه - بقوله: «ولا يلزم من ذلك حدوثها في الزمان بعد العدم الممتدّ الزماني»، الى آخره.

قلت: أنّه ليس الأمر كذلك، حيث إنّ ما تجشّمه المتكلّفون هو أنّ العدم السابق على وجود العالم ممتدّ موهوم، فيلزمهم القول بكونه زمانياً، والمصنّف - طاب ثراه - قد حكم بأنّ ذلك عدم غير مكمّم بل عدم صريح، لا الامتداد واللامتداد فيه. ولا ينافي ذلك أن تكون طبائع الكائنات مسبوقّة بعدم زماني من جهة أن لا تكون موجودة في أول جزء من الزمان الذي هو مقدار الحركة، فتكون /MB71/ بهذا الاعتبار حادثة زمانية، كما تكون بذلك الاعتبار حادثة حدوثاً دهرياً، وأنّ أولئك المتكلّفين ما فهموا من الحدوث الّا الزماني، و حكموا بأنّ ذلك العدم السابق ممتدّ موهوم، فتكون طبائع الكائنات معها حادثة حدوثاً زمانياً لادهرياً. والمصنّف في العبارة الآتية قدرّد عليهم بأنّ الأمر ليس كذلك.

قال في الأفق المبين: «إنَّ الأزل على ضريين، أزل زماني، وأزل سرمدي.» ثمَّ قال: «وأمَّا الأزل الزماني فهو جملة المتماضي من الزمان في جهة المضيِّ الزماني بحيث لا يتقدّمه زمان أو شيء آخر زماني أو آني^١ أصلاً. وبالجملة أزمنة متماضية في جانب الماضي بحيث لا يكون في الوجود أو الوهم زمان يكون هو قبل تلك الأزمنة، ولا يكون أيضاً قبلها آن.» انتهى.

فالزمان و حامله و حامل حامله، قديم زماني و حادث دهري، و ما سواه من الموجودات كطبائع الكائنات. والكائنات عنده - طاب ثراه - حادث زماني و^٢ دهري نظراً الى عدم الصرف البات الذي قد حكم عليه المتكلّمون بأنّه زماني.

قال في ذلك الكتاب: «فاذ^٣ قد أثبتنا تناهي مقدار الزمان في جهة البداية، فقد أبطلنا الأزلية الزمانية على المعني الفلسفي المشهوري، فتحقّق أنّ الأزل الزماني إنّما هو مقدار من الزمان في جانب البداية، لا يسبقه زمان أو شيء آخر غير الزمان سبقاً زمانياً»، انتهى.

والمتكلفون قد حسبوا أنّ عدم السابق على وجوده عدم ممتدّ، فيستلزم أن يكون هنالك زمان يسبقه، فيكون /PB98/ حادثاً زمانياً، والمصنّف نسبهم الى التجشّم ههنا، و في الأفق المبين الى «أولى القرائح السقيمة» على ما قال: «وأمّا الفرقة التسميّة بالمتكلّمين، فاذا أنّهم يتوهّمون بين وجود الجاعل المبدع - تعالى ذكره - وبين حدوث العالم عدماً للعالم. مستمراً الى حين حدوثه، متماذياً في جهة المبدأ لا الى أوّل أصلاً، فيضعون بحسب هذا الوهم أزمنة^٤ موهومة غير متناهية من جهة المبدأ. منبئة التماضي الوهمي من جهة المنتهى عند حدوث العالم، و يعبرون عن ذلك الامتداد الموهوم الغير المتناهي بالأزل، ولا يستصحّ ذلك الآ القرائح السقيمة والغرائز العقيمة، ولا يكاد يذهب اليه إلاّ مسياح^٥ الوهم المتوغّل

١ - ب: آني.

٢ - م: و.

٣ - م: أن منه.

٤ - م: و.

٥ - مسياح: من يسبح بالشرّ و النجاسة و ينشرهما.

في ماهية الطبيعة الجسمانية وتيهاء الظلمة الهيولانية»، انتهى.

فقد بان أنه - طاب ثراه - نفي التقدم الزماني عن العدم الصريح الدهري، وهذا لا ينافي أن تكون طبائع الكائنات معها مستحفظ الوجود، مستبقة التقرّر على الاستمرار المتعاقبة للوجود في جملة امتداد الزمان وان كانت مسبقةً بجزء من الزمان الموجود الغير الموهوم، فتكون الطبائع وهوياتها جميعاً حادثةً زمانيةً ودهريةً معاً. واختصاص كل فرد منها بزمان لا ينافي عدم اختصاص طبيعة به. وأمّا الزمان وحامله ومحلّ حامله فهو حادث دهري لا غير.

وأمّا حكمه بما وقع عنه بقوله: «مما لا غناء له في تصحيح قدم وجود الطبيعة في الدهر بثة» فهو حقّ، وأمّا كون تلك الطبيعة قديمةً زمانيةً فأنما يستتبّ^١ إذا لم يخل^٢ الزمان من أزاله الى أبده عن شيء من أفرادها الحادثة على ما أوّمانا اليه سابقاً من أنّ المعتر في حدوثه عدم بقاءه في جميع الأزمنة، سواء كان مسبوقاً بعدم زماني أو لم يكن، كما اذا وجد^٣ فرد منه في أوّل جزء من الزمان؛ فليتدبّر!

ثم لا خفاء في جواز أن يقال من قبله - طاب ثراه - من اثبات كون /MA72/ كل فرد من الكلّي بعد زمان فيكون مسبوقاً بعدمه المكمّم، والكلّ^٤ أيضاً كذلك نظراً منه الى الأنواع المتوالدة^٥ و حدوثها. وأمّا الأنواع المتولّدة المستبقة فأنه سيظل قدمها من سبيل اثبات تناهي الزمان و تماديه الى أوّل، حيث انّ اثبات^٦ هذه الأنواع يدوم بدوام أفرادها الغير المتناهية المتعاقبة على ما زعمه القائلون بالقدم، ظناً منهم أنّها قديمة. وذلك بخلاف ما عليه الأنواع المتولّدة، فأنّها حادثة حدوثاً زمانياً لحدوث أفرادها مطلقاً كذلك، حيث انّ كلّ حادث منها مسبوق بالزمان، وهكذا فالطبيعة أيضاً كذلك.

١ - يستتبّ: يستبين.

٢ - الكلمة مهملة في «م».

٣ - ب: المتولدة.

٤ - لم يخلو.

٥ - يمكن أن يقرأ في م: الكلّي.

٦ - م: اثبات.

ثم أنّه - طاب ثراه - أشار الى حدوث الأنواع /PA99/ المتوالدة على تقدير وجودها بالدهر وان لم يكن بالزمان بقوله: «و بالجمله اذ لا امتداد في الدهر، فلا تناهي الأفراد المتعاقبة»، الى آخره.

[١٥/١٦٩] قال: ولا وجود له.
أقول: أي وجوداً محصلاً، أي قارّ الذات.

[٢٠/١٦٩] قال: هو أول وقت ...

أقول: فقد نفي الأوليّة عن الوقت، و يتصوّر ذلك بوجهين:
أحدهما: جعل الأزل الزماني مقداراً غير متناهٍ في الماضي من الزمان الذي لا بداية لوجوده كما لا تناهى لتمادي مقداره، والأبد الزماني مقداراً منه في المستقبل لا ينتهي تماديه الى حيث لا يستمرّ اتصاله بعده. والأزلية استمرار الشيء في الأزمنة الماضية بحيث لا يكون له أول، أى دوام الوجود في الماضي. والأبدية استمراره في الأزمنة بحيث لا يقف عند حدّ، أى دوام الوجود في المستقبل. فحينئذٍ نفي الكون عن الكلّي بوجوده واستمراره في جانب الماضي بوجود أفرادها الغير^١ المتناهى فلا يكون هنالك أول وقت لا يوجد شيء من أفرادها، ثم يوجد حتّى يكون الكلّي كائناً؛ بل لا وقت الا يوجد فيه فردٌ ما منه.
وأما عدم فسادهم فمن جهة وجود أفرادهم في الزمان المستقبل الى لانهاية لا يفنية^٢، فلا زمان هو آخر لا يكون فيه فرد منه ليفسد، ولا أول^٣ لا يوجد فيه فردٌ ما منه حتّى يكون الكون على ما قال، وكان قبله وقت؛ وليس ولا واحد منها موجوداً فيه، وفي الفساد ما يقابله الى آخر وقت ليس ولا واحد منها موجوداً فيه.

٢ - يمكن أن يقرأ في ش: تقتفيه.

١ - ش: - الغير.

٣ - م: يفسد الأول.

و ثانيهما: جعل الأزل مقداراً متناهٍ الى العدم الصريح الدهري لازمان ولا آن يتصور فيه، فالزمان بأزله منتهٍ الى ذلك العدم، ولا وقت قبل ذلك الزمان ولا آن، بل عدم صريح غير زمني، فالكلّي لا يكون حيث لا يوجد في ذلك العدم وقت لا يوجد شيء من أفرادهِ فيه حتّى يكون كائناً؛ بل لا يوجد في ذلك العدم الغير المكّم، وهو العدم الدهري شيء من أفرادهِ. ومع ذلك فالكلّي غير كائن. و ظاهر الشيخ هو الوجه الأوّل، والأستاذ على الأخير، على مانته عليه بقوله الشريف: «و نحن نقول» الى آخره، و من هنالك قال الشيخ: «فهذا الوجه من الناس من يقول» الى آخره، اشارة الى أرسطو و تابعيه الداهيين، على ما نصّ بقوله: «و هم القوم الذين^١».

فان قلت: انّ الشيخ لما نسب اليهم أنّهم الناس، فيلزم عدم ارتضائه. بقولهم بالقدم، فيقول بالحدوث.

قلت: لا يظهر ذلك منه؛ لجواز أن يكون عدم ارتضائه بمقاهم من حيث حكمهم الكلّي بكلّ كلّ /PB99/ بأنّه غير كائن ولا فاسد، بل من الكلّي ما^٢ يكون كائناً و فاسداً؛ و منه ما لا يكون كذلك، لأنّ^٣ الكلّي مطلقاً غير كائن /MB72/ و فاسد.

قال في طبيعيات كتابه الشفاء: «فيشبه أن يكون في العالم قيامات تتوالى في سنين لاتضطبطها التواريخ، و ليس بمستنكر أن تفسد الحيوانات والنباتات و أجناسها، ثم يحدث بالتولّد دون التوالد، و ذلك لأنّه لا برهان على امتناع وجود الأشياء و حدوثها بعد انقراضها^٤ على سبيل التولّد دون التوالد»، انتهى؛ و هو صريح في المدعى.

[٥/١٧٠] قال: في الحدوث ...

أقول: أى المسبوق في الأعيان بعدم لا في زمان أو آن. فاذا لا يكون بحسبه امتداد

٢ - م: من الكلّي ما.

٤ - م: انقراضها.

١ - م: الدين.

٣ - ش: لا آن.

ولا لا امتداد، فالزمان من أزلّه منتَهٍ إليه، فلا يكون قبله وقت لا يوجد شيء من أفراد الكلّي حتّى يكون كائناً، بل لا يكون كائناً؛ اذ هذا النحو من السبق في وعاء الدهر والسرمد ليس يستوجب الزمان و الامتداد الذي يأباه طباع وعاء الدهر و السرمد، و يحتاج فهمه الى لطف قريحة.

و نعم ما قال الأستاذ في غير موضع من صحفه و زبره: «لكنّ القريحة ما لم تكن مُرضعةً رضاع^١ العلم من ثدى العرفان و مسقيةً لبان الحكمة من مسقاة البرهان لم تقو على حمل اعباء هذه المسألة و ابقاء حقّ هذه الحقيقة».

[٥/١٧٢] قال: حدوث كل واحدة.

أقول: لا خفاء في أنّ الحكم بالحدوث الزماني لكلّ فرد من أفرادهِ مع أنّ أوّل فرد منها غير مسبوق بزمان و آن مطلقاً و ان كان مسبوقاً بعدم صريح دهري، كالطبيعة الكيانية القديمة زماناً، أمّا يستتب اذا اعتبر في القديم الزماني أمران: أحدهما: عدم مسبقيته بشيء من الآن والزمان.

و ثانيهما: استبقاء وجوده في جميع الأزمنة من أزله الى أبدها. وقد انتفى الأمران جميعاً فيما عدا الفرد الأوّل، والأمر الأخير في الفرد الأوّل فلا يكون إلاّ حادثاً زمانياً مع عدم مسبقيته بشيء منها^٢ كما قلنا [ه].

و بالجملة أنّ المعتبر في القدم الزماني عدم عِروهِ عنه و ان تأخّر عن عدم الصرف الصريح الدهري، أو تقدّم عليه حيث يصدق عليه أنّه غير مسبوق بزمان و آن مطلقاً مع عدم عِروهِ^٣ عن الزمان من ازلّه الى ساقته، والفرد الأوّل من تلك الطبيعة لما لم يكن كذلك حكم بحدوثه الزماني أيضاً على ما نبّه عليه بقوله: «حدوث كلّ واحدة من أشخاصها»

٢ - ب: منها.

١ - م: برضاع.

٣ - ش: عروّة.

بالزمان على ما ثبتنا فؤادك عليه فيما سلف، فتذكر!

[١٧٢/١٤] قال: والانقسام في الدهر ... /PA100/

أقول: وذلك حيث أنه لازمان الآ مع الحركة، فإذا فرضت الأفلاك ساكنةً أولاً فلا زمان هنالك أصلاً، ويقع الامتداد في وعاء الدهر حيث يوجد العدم الدهري أولاً، ثم يوجد الأفلاك في الدهر بلا زمانٍ مطلقاً، حينئذٍ فيمتدّ الدهر^١ بذلك العدم الصريح الدهري بوجود الأفلاك الساكنة أولاً حيث لازمان هنالك وهيناً. ثم لاخفاء في أن هذا انما يتم في الفلك الأقصى، وأما ماسواه من الأفلاك، فلم يتم هذا الوجه فيه؛ لجواز سكونها ولا امتداد في وعاء الدهر، حيث ان ذلك زماني لوجود الحركة في الجرم الأقصى، فليتدبر!

[١٧٢/١٧] قال: ألم يستبن لك.

أقول: لما أثبت سابقاً حدوث طبائع الحركات والكيانيات وأشخاصها الكائنة بالدهر وحاملها من الأفلاك، فيثبت /MA73/ هيناً حدوث ماسواه من الابداعيات من سبيل تعلق العناية بشخص نظام الوجود، المشتمل عليها جميعاً فلا^٢ يستتب أن يكون الشخص الجملي غير متسق النظام، وانفكاك أجزائه وأعضائه بعضها عن بعض بالحدوث والقدم؛ فتعين من ذلك حدوث الكل بعد العدم الصريح.

[١٧٣/١٧] قال: والكتاب المسطور ...

أقول: وكذلك الكتاب المكنون على ما في القرآن المجيد والفرقان الحميد على ما

قال عزّ من قائل: ﴿وَ أَنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾^١، الضمير المنصوب إمّا أن يكون عائداً الى «قرآن» فهو دليل على عدم جواز مسّه إلا المطهرون من الأحداث؛ وإمّا أن يكون عائداً الى «كتاب مكنون» فالمسّ محمول على الإدراك، و «المطهرون» هم المقدّسون عن التعلّق بالأجرام الكيانية والأبدان الهيولانية.

وبالجملة لا يدركه إلا المقدّسون عن^٢ أرجاس الهيولى الظالم أهلها، ومن ههنا لا قطع في هذه الآية على اشتراط مسّ القرآن بالطهارة من الأحداث وان كان الحقّ هو ذاك على ما بيّن في موضعه.

[١٧٣/٦] قال: عارضه ...

أقول: لعلّه - طاب ثراه - أراد من كون تلك الشؤون والاعتبارات عارضةً له تعالى كونها كذلك لا على سبيل العرض، وذلك مثل كون الواجب تعالى معلوله ممكناً لذاته واجباً بغيره، وكون معلوله عاقلاً بذاته وذات مبدئه، من دون لزوم قيام الكثرة الغير الاعتبارية بذاته تعالى الأحد الحقّ.

فان قلت: أنّه يصحّ أن يكون مراده - طاب ثراه - من الكثرة العارضة لذات المبدع هو الاضافات، على ما نبه عليه الشيخ في الهيات كتابه الشفاء بعد أن حقّق كينونة عظمه تعالى /PB100/ وقدرته و ارادته و سائر صفاته الحقيقية: «و انّ شيئاً منها لا يوجب أن تكون فيها تعالى كثرة، وأنما يتكثر بها اضافات مترتبة أو غير مترتبة عرضت له تعالى اذا قيس الى ما هو خارج عنه تعالى»، انتهى. وهو يدلّ على عروضها لذاته تعالى على محاذات ما قاله الأستاذ من العروض، حيث أنّ الصفات الفعلية ترجع الى الاضافات القائمة بذاته تعالى. وبالجملة أنّ الخالقية له تعالى بالنظر الى العقل الثاني، والجرم النفلك الأقصى والنفس المتعلقة به اضافات ثلاث قائمة بذاته تعالى، عارضة له.

قلت: أنّها و ان كانت كذلك، لكنّها تكون له تعالى بعد خلقة^١ المخلوقات فلا يكون بحسبها صدور كثرة، بل يكون كذلك بحسب صدور الكثرة عنه.

و بالجملة أنّ الخالقية والرازقية و أمثالهما من الاضافات الحقيقية التي يتحقّق بعد تحقق المرزوقين والمخلوقين صفات فعلية، لاصفات ذاتية له تعالى؛ فتكون هذه الصفات له تعالى بحسب المخلوقين والمرزوقين لاهما بحسبهما.

فقد تعيّن ما قلناه من وصفه تعالى بالكثرة العارضة والشؤون الاعتبارية ليصحّ أن يكون بحسبها صدور الكثرة، لا أن يكون بحسب صدور الكثرة. لأنّها تكون اضافات بحسب صدورها^٢، وقد فصلناه في كتابنا حظيرة الأنس من أركان رياض القدس، فليرجع اليه من أراد الاطلاع /MB73/ عليه.

ثمّ إنّ من الجائز أن يكون مراد الشيخ من قوله: «اضافات» أموراً نسبيةً، فتكون هي أيضاً عارضة له تعالى اذا قيس الى ما هو خارج مبادي لصدور الكثرة عنه تعالى و بحسبها وهو على ما أوضحناه، فالأستاذ المحقّق المعلّم والرئيس حنّان^٣ سيّان^٤ في هذا المدّعى كما لا يخفى.

ثمّ لما كان هذا المقام من مداحض الأقدام، حيث استشكل الأمر على الرئيس في المعية بالمعلولية بين أمرين أو أمور. فأجاب عن ذلك بأنّ المعية بالمعلولية استناد الكثرة الى الواحد الحقّ من الكثرة المتعاقبة المتصادفة. و أنّما قلنا أنّما أراد من تلك الكثرة العارضة لذات الحقّ تعالى اتصافها بها لا بالعرض من قبيل وصف الشيء بحال متعلّقه.

فان قلت: قال الشيخ في التعليقات: «تعليق، هذه الموجودات اللازمة عن الأوّل كثيرة ولا يجب أن يكون عن الأحدي الذات الآ واحداً، فيجب أن يكون عنه بتوسّط العقل الفعّال، /PA101/ و سبب الكثرة يكون كثرة، ولا كثرة في العقل الآ التثليث المذكور فيه، و

٢ - ب: + لا بحسبها صدورها.

٤ - سيّان: مثلاً.

١ - يمكن أن يقرأ في م، ش: خلقه.

٣ - م: صنان. حنّان: متساويان.

هو امكانه بذاته و وجوبه بالأوّل، و أنّه يعقل الأوّل. فهذه هي علّة الكثرة و هي علّة لا مكان وجود الكثرة فيها، اذ لا كثرة هناك غير هذه اللوازم المذكورة»، انتهى.

وفما وقع عنه بقوله: «فيجب أن يكون عنه بتوسّط العقل الفعّال»، وهو العقل الأوّل، على ما في بعض النسخ «الأوّل»، بدل «الفعّال»؛ اشارة الى أنّ الكثرة في المعلول الأوّل علّة للكثرة^١، ولم يقل: إنّ الكثرة في الواجب الحقّ كذلك.

قلت: إنّ صفات المعلول الأوّل بالذات من الامكان والوجوب بالغير و غيرهما يستدعى أن يكون الواجب بحيث يكون معلوله كذلك، فهو صفة أخرى له تعالى بالذات. فقد بان أن لافساد في عروض الكثرة بذاته تعالى بهذا المعنى لكونها شؤناً و اعتبارات لاصفات ذاتية حقيقية، ثمّ إنّ حيثية امكان المعلول موجبة لزيادة الآتية على ماهية و مستلزمة لها، فلا ينافي ما قاله - طاب ثراه - ما قاله الرئيس من التثليث، فتدبر!

[١٢/١٧٣] قال: أعني الحركة الأولى.

أقول: أي الحركة التي ترى^٢ في بادی النظر، سواء كانت منحلّة الى حركات أخرى و هي ثانية نظراً اليها أم لا؛ الثاني: كما الأمر في الفلك الأقصى و فلك البروج، والأوّل: - أي^٣ ما ينحلّ الى حركات أفلاك أخرى جزئية - و ذلك كما عليه أمر الأفلاك للكواكب السبعة السيّارة.

[١٦/١٧٣] قال: لاغير.

أقول: و ذلك حيث إنّ تقدّمه عليه لو لم يكن بمجرّد الملاحظة، بل بحسب الأعيان ليلزم الامتداد في وعاء الدهر، لتعاقب الابداعيات المجردة في الأعيان بلازمان، لكونها

٢ - ش: - ترى.

١ - م: لكثرة.

٣ - ش: و هي.

ابداعات.

[١٧٤/٦] قال: والأصول الثمانية.

أفيد: الأصول الثمانية التي هي مبادي براهين حدوث العالم، وقد حققناها - باذن الله سبحانه وفضله ورحمته - في هذا الكتاب.

أولها: معرفة أوعية الوجود، أى الزمان والدهر والسرمد. وثانيها: معرفة أن الوجود عين حقيقة الواجب بالذات وزائد على الماهيات الممكنة. وثالثها: معرفة التقدم بالذات بأنواعه الثلاثة وخواصها /MA74/. ورابعها: معرفة القبليّة الانفكاكية بنوعيّها السرمدى والزمانى وأحكامهما^١. وخامسها: معرفة أنواع الحدوث الثلاثة ولوازمها، وسادسها: معرفة النسبة المتقدّرة والنسبة الأبديّة، وتحقيق الفرق بينها. وسابعها: معرفة نحو وجود الطبائع المرسلّة وتحقيق أمرها، وثامنها: معرفة اتصال الحركة والزمان وما /PB101/ يتعلّق بذلك.

[١٧٤/١٠] قال: وهم أرهاط أمة.

أقول: عطف على «نحن» أي نحن معشر حزب الحقّ وهم أرهاط أمة الباطل كلّنا، سواء من سبيل الفتوى في هذه المسألة؛ أى في أنّ التقدّم من المبادي العرضية، لكون الكيانيات الزمانية والهيولى والصورة من المبادي الذاتية لها^٢.

[١٧٤/٢١] قال: من المياومات.

أفيد: المياومات^٣ هي رسائل جمّة ومراسلات معروفة راسلة بها يوماً فيوماً، وهو بفارس في حرب داراب، ولذلك سمّيت: «المياومات» قال في أساس البلاغة: «اللهم

٢ - ش: + سمع.

١ - م: احكامها.

٣ - ب: + و.

ارزقني قوت يوم بيوم، وياومت الأجير مياومة^١»^٢. قال في القاموس: «اليوم حينئذٍ^٣ أيام. و أيام الله نعمه. و ياوَمُهُ مياومة و يواماً: عامله بالأيام^٤».

[١٧٥/٦] قال: العدم لا بزمان ...

أقول: لاخفاء في أن تكون الكائنات الكونية تحتاج الى مادة و صورة و عدم، هو انقلاب الأولي و تبدلها أو انتقالها من صورة الى صورة يكون بفساد الأولي و كون الثانية. و لما كان الكون والفساد اثنين، فتكون للعدم الذي بينهما^٥ نسبة الى الفاسدة و نسبة الى الكائنة، فالأولي: انتفاؤها، والثانية: كونها.

ثم إن هذا العدم لما كان أنياً فيصدق عليه أنه عدم لا بزمان و لا بمكان، لعدم كونه متحيزاً، و ليس ذلك عدماً دهرياً، و لعلّ اللائح من قوله السابق «لامن موجودات» هو العدم الصريح الدهري.

[١٧٥/٨] قال: و هو التصوّر.

أقول: أي صيرورة الهيولى ذات صورة، و مرجع ذلك الى انقلاب الهيولى الى ما هو بالفعل.

[١٧٥/١٠] قال: و هو معلول.

أقول: يشير بذلك الى الهيولى؛ لأنها متحركة في الكيفيات الاستعدادية في الكيانيات، فتكون قابلةً لفاعلة، و لا من شرائطها.

١ - ب: ملاومة.

٢ - اساس البلاغة، ص ٧١٤.

٣ - م: ح.

٤ - قاموس اللغة، ص ١٥١٤.

٥ - م: بينها.

[١٤/١٧٥] قال: و صفاته لاثباتات.

أقول: أي اثبات صفات زائدة على ذاته تعالى، بل الصفات عين ذاته الحقّة من كلّ جهة، و من ههنا وقع عن أصحاب العصمة - صلوات الله عليهم - أنّ عينية الصفات، ترجع الى نفيتها^١.

[٢٢/١٧٥] قال: و مأوى الصور.

أقول: أي موطن الصور العلّية و مكنها، و محلّ صورها في الكون من العاليات و السافلات؛ و يعبر عنه تارةً بالقلم و تارةً بالعقل و تارةً بالنور. و قوله «والحقّ به». أي بسبب ذلك الجوهر من الأرواح ما شاكل تلك الصور. و يحتمل أن يراد من الصور العقول المفارقة، و كون ذلك الجوهر الغير المحسوس مأوىً لها كونه شرطاً لصدورها عن الباري تعالى. ثم أشار الى النفوس الفلكية /PA102/ بما وقع عنه بقوله «الأرواح» و هي مشاكلة لتلك الصور المفارقة من العقول الطاهرة من حيث الأبدية هذا الأخير أقرب معنىً، و الأوّل لفظاً، فالأوّل أولى كما /MB74/ لا يخفى.

[٤/١٧٦] قال: إنّما هو عنده العدم الصريح.

أقول: لعلّه مستفاد من قوله: «سبق الأزلية» الى آخره في وصفه تعالى بذلك، و أراد بالأزلية الزمانية؛ يعنى سبق وجوده الأزلية الزمانية، فيكون سابقاً على الزمان سبقاً لا يتخلّل بينهما عدم زمني، بل أنّما يتخلّل عدم صريح دهرى. و أيضاً يمكن أن يقال: إنّ مراده من ذلك وجوده الحقّ سبق الأزلية، أي أبطل أزلية

١ - قارن: نهج البلاغة، خطبة ١، رقم ٤ - ٥: «أول الدين معرفته ... و كمال التصديق به توحيده، و كمال توحيده الاخلاص له، و كمال الاخلاص له نفى الصفات عنه، لشهادة كلّ صفة أنّها غير الموصوف، و شهادة كلّ موصوف أنّه غير الصفة، فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه ...».

ما عداه، فلذا استبدَّ بعرش السرمدية، كما أنَّ وجوده سبق العدم. أى أبطل وجوده البطلان والعدم، فقد سبقه.

[٧/١٧٧] قال: ولكن أعمّ ...

أقول: أى العدم الصريح الذي هو أخصّ بهذه الاعتبارات، أعمّ مع قطع النظر عنها، حيث يشتمل العدم الصريح المستوعب لأفق الدهر بأسره، بأن لا يكون كائنٌ مّا مطلقاً، على ما عبّر عنه بقوله: «مبتلعاً لجوهر الذات»، الى آخره. أو غير المستوعب بأن يكون كائن بعده بعديةً غير زمانية ولا آنية، على ما عبّر عنه بقوله: «وعدماً صريحاً دهرياً» الى آخره.

[٢١/١٧٧] قال: لأنّ بارتفاعه يكون الكائن لابوجوده.

أفيد: «من صريح التصريح بأنّ العدم الذي هو المبدأ بالعرض للكون أنما هو العدم الصريح لابزمان ولا بمكان، كما هو مسلك مفيد الصناعة، فأنّه الذي بارتفاعه وبطلانه يكون الكائن لالعدم الزماني كما قد تعرّفت مراراً؛ لأنّ العدم في الزمان القبل لا يبطل ولا يرتفع أبداً، والعدم في زمان الوجود لم يكن واقعاً قطّ حتّى يتصوّر ارتفاعه، فلا تكن من الغافلين^١»، انتهى.

ثم أقول^٢: ولأنّ هذا العدم لو ارتفع، ارتفع الكائن بما هو كائن متغيّر أو مستكمل، فلا يصحّ أن يكون كونه بارتفاعه على ما أشار اليه في الشفاء: «أنّ العدم شرط في أن يكون الشيء متغيّراً أو مستكماً، فأنّه لو لم يكن هناك عدم لاستحال أن يكون مستكماً و متغيّراً، بل كان الكمال حاصلًا دائماً، فلذا يحتاج المتغيّر والمستكمل الى أن يكون قبله عدم حتّى يتحقّق كونه متغيّراً و مستكماً، والعدم ليس يحتاج في أن يكون عدماً الى أن يحصل

١ - اقتباس من كريمة الأعراف، ٣٥٥: «وَلَا تُكُنْ مِنَ الْغَافِلِينَ».

٢ - ش: - ثم أقول.

تغيّر أو استكمال. فرفع العدم يوجب رفع المتغيّر والمستكمل من حيث أنّه متغيّر أو مستكمل، ورفع المتغيّر والمستكمل لا يوجب رفع العدم؛ فالعدم من هذا الوجه أقدم، فهو مبدأ أن كان كلّ ما لا بدّ من وجوده، أيّ /PB102/ وجود كان ليوحد شيء آخر من غير انعكاس مبدأ، وأن كان ذلك لا يكفي في كون الشيء مبدئاً ولا لكون المبدأ كلّ ما لا بدّ من وجوده، بل لا بدّ وجوده مع الأمر الذي هو مبدأ له، من غير تقدّم أو تأخّر؛ فليس العدم مبدئاً. ولا فائدة لنا في أن نناقش في التسمية»، انتهى.

وعلم منه أن العدم الزماني من مبادي الحوادث والمتغيّرات من حيث أنّها كذلك، وأنّ بارتفاعه ترتفع وتعدم لا تتكوّن وتوجد، وذلك بخلاف ما عليه أمر العدم الصريح الدهري، لأنّه بارتفاعه تكون الموجودات المتغيّرة.

فقد لاح أنّ هذا العدم يغيّر ذلك العدم، كما قد بان أحدهما بما^١ نقلنا عنه من الشفاء والآخر ما نقله من النجاة، إلّا أن يقال: إنّ المراد ممّا في النجاة من قوله: «لأنّ بارتفاعه يكون الكائن»^٢. أنّه يعدم استمراره، أي عدم استمرار العدم وانجذاده^٣ /MA75/ يكون الكائن، فليتنبّه.

ثم إنّ في المنقول من النجاة بقوله: «بل هو ارتفاع الذات الوجودية بالقوّة»^٤ حيث قيّد بها بكونها بالقوّة؛ نوع اشعار بأنّ المراد منه العدم الزماني للكائن بمقارنته لامكانه الاستعدادي والقوّة الاستعدادية التي بحسبها يكون وجود الكائن بالقوّة، وذلك بخلاف ما عليه أمر عدمه الصريح الدهري، على ما حققّه الأستاذ المصنف - قدّس سرّه - سابقاً، فتذكّر!

[٥/١٧٨] قال: بهوياتها الشخصية ...

أقول: ذلك بخلاف ما عليه أمر الأعراض حيث أنّها قائمة الوجود بطبائعها المرسلة

٢ - النجاة، ص ١٩٦.

٤ - المصدر السابق

١ - م: متا.

٣ - انجذاد: انقطاع.

أيضاً في موضوعاتها.

والحاصل: أنَّ الحال الجوهرية قيامه في المحلِّ بهويته الشخصية مع كونه بطبيعته المرسلّة علّةً له، والحال العرضي يفتقر في كليهما إليه. وينظر الى المقام الأوّل ما قاله المعلّم الثاني: «إنَّ الهيولى تصوّرت فوجدت، و وجدت فتصوّرت.» حيث أشار الى مرتبة الصورة الجوهرية الطبيعة الكلّية والهوية الشخصية بافتقار الهيولى الى الأولى، وافتقارها الى الهيولى بالأخرى.

[٥/١٧٨] قال: بل المراد بها الصورة.

أقول: اشارة الى العقل المفارق. ففي كلامه هذا^١ جمع بين العقل المفارق و الطبيعة المرسلّة للصورة جميعاً، و نظر الأستاذ ههنا فيما وقع عن^٢ الشيخ ههنا بقوله: «لأنّها^٣ علّتْها المعطية لها»، لا ما تقدّم.

[٢/١٧٩] قال: فيما لا يعنيه.

أقول: محمّد بن زكريا الرازي و يعقوب بن اسحق الكندي.

[٣/١٧٩] قال: وقع فلتة □

أقول: أي اشتغالها بتدبير الهيولى من غير روية. في النهاية /PA103/: «و منه حديث عمر أن بيعة أبي بكر كانت فلتة، وفي الله شرها. أراد بالفتنة: الفجأة^٤»، انتهى كلامه و منه يظهر عدم ارتضاء عمر بذلك حيث لم يقع موقعه. و أمّا ما تصدّى له من التوجيه متصلّاً بما نقلنا [ه] بقوله: «و مثل هذه البيعة جديرة بأن يكون مهيّجة للشرّ و الفتنة، فعصم

١ - ش: - اشارة ... هذا.

٢ - م: بين.

٣ - م: لأنّها.

٤ - النهاية، ٣/٤٦٧.

اللّه من ذلك»، انتهى؛ فجدير به الاعراض عن هذا التوجيه.

[٢٠/١٧٩] قال: وجعل الظلمات والنور.

أقول: اقتباس عما ذكره في القرآن المجيد. والمراد من الجعل هو الانشاء والايجاد، فلا يتعدى الى المفعولين. ثم أنّه - قدس سره - أشار الى أنّ المراد من الظلمات هو الأعدام الثلاثة الدهري والزماني والذاتي، وأمّا النور فهو التقرّر؛ ومن ههنا أفرد هذا وجمع ذلك.

[٢/١٨٠] قال: الحياة الدنيا الغارة.

أقول: من «الغر» بمعنى الغفلة. في النهاية: «ومنه الحديث: أنّه أغار على بني المصطلق وهم غارون، أي غافلون»^١.

[١٣/١٨٠] قال: من تلقاء عدم تحقّق علته التامة رأساً في الأزل ...

أقول: يشير بذلك الى أنّ عدمه الطاري أزلي، بما تقريره وتوضيحه على ما في سائر زبره وصحفه أنّ الزماني ربّما يختصّ بالتقرّر في زمانٍ ما أو آنٍ ما، فلا يوجد في سائر الأزمنة والآتات التي هي بعد ذلك الزمان أو الآن، وعدم وجوده فيما بعد زمان وجوده مستمرّ من الأزل الى الأبد. وتقرّره في زمان تقرّره ضروري لا يرتفع عن ذلك الزمان حتّى يكون فيه المتناقضان.

فاذاً عدم يختصّ وجود الحادث الزماني بزمان أوحد، فيظنّ طرؤ عدم عليه بعد ذلك، والفحص يكشف أنّ ذلك عدم في الأزل والآباد، وأنّ الوجود في زمان الوجود لا يرتفع عنه، وليس له أن يهاجر من /MB75/ أرض الوجود ويخرج من صقع التقرّر أصلاً، بل هجرة أن يسكن حظيرة الثبوت بجعل الجاعل، ولا يعزب عن حضرته، وأنّ انقطاع

الحصول في أفق الزمان لعدم الفيضان عنه فيما بعد، لا لارتفاع ذلك الوجود الفاضل.
وبالجملة: الحادث المنبثّ الوجود يتّصف بالوجود الذي له في قطعة بخصوصها من الزمان، وذاته باطلة مرتفعة^١ في غير زمان وجوده بحسب نفس الأمر من الآزال الى الآباد، ولا يتصوّر عدم طارٍ على الذات المتقرّرة أصلاً، بل اختصاص لتقرّر الذات ببعض من الأزمنة منته من الجانبين؛ /PB103/ فاذن ليس لذاتٍ ما عدم طارٍ، ولا ذات في العدم قبل أو بعد. فليفقّه!

[١٦/١٨١] قال: لابرهان عليه.

أقول: يريد بذلك نفي الاستدلال عليه تعالى من طريق اللّم عنه لامطلقاً على ما توهمه غاغة الغافلين، يرشدك اليه ما قاله في الهيئات الشفاء فيما يناسب هذا المدعى^٢ تارةً بقوله: «ولا علّة له، وتارةً لا لم له، وتارةً ولا برهان عليه، بل هو البرهان على كلّ شيء؛ انما عليه الدلائل الواضحة»، انتهى.

ومن الظاهر أنّ عليه دلائل واضحة، انبثات لالمّيات. قال في فنّ البرهان من الشفاء: «كفي سقوطاً بقول من يقول: إنّ ما لا تعرف له علّة لا يكون به يقين^٣، فأنّه يوجب أن لا يكون له يقين بالبارى - جلّ ذكره - اذ لا سبب بوجوده، فليعرف بأنّه ضائع السعى^٤ في طلب العلم، اذ هو فاقد^٥ للشيء الذي يطلب العلم له. وهو اليقين بالبارى تعالى مجده»، انتهى.

قال الفاضل الرازي في المحاكمات في بحث اثبات الذات والصفات سؤالاً وجواباً على ما قال: «ان قيل: الاستدلال بالوجود على الواجب ليس استدلالاً بالعلّة على المعلول.

١ - م: باطلة من تفقّه.

٢ - م: ش: المعنى.

٣ - يمكن أن يقرأ في «ش»: تعين.

٤ - م: صانع السعى.

٥ - ش: فاعل.

والآلزم أن يكون الواجب لذاته معلولاً لغيره. قلنا: الاستدلال بالعلّة على المعلول هو الاستدلال من واجب الوجود على معلولاته؛ فأما في الطريقة المختارة يثبت^١ واجب الوجود أولاً، ثم يستدلّ به على سائر الموجودات، وأما هذا القوم فيثبتون سائر الموجودات و يستدلّون بها على وجود الواجب».

قال المعلّم الثاني: «لك أن تلاحظ عالم الوجود المحض، وتعلم أنّه لا بدّ من وجود بالذات وكيف يقع عليه الوجود بالذات؟ فإذا اعتبرت عالم الخلق فأنت صاعد، وإن اعتبرت عالم الوجود المحض فأنت نازل، تعرف بالنزول أن ليس هذا ذاك، وتعرف بالصعود أن هذا هذا ﴿سُرِّيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾^٢».

[١٦/١٨١] قال: فلا يعرف إلا من ذاته.

أقول: بيان ذلك: أن العالم لما كان ناشئاً من صقع قدسه وسدّة مجده، فإذا استدلّ به عليه و عرف وجوده منه، فقد عرف من ذاته. وبالجملّة أن الدلائل الواضحة على وجوده تعالى من ذاته، لأنّها رواشح^٣ ذاته و^٤ فيوضات جوده و عنايته؛ فكذا الحال فيما إذا استدلّ بحال مفهوم الوجود على أن بعضه واجب لذاته على ذات الواجب تعالى /PA104/ في نفسه الذي هو علّة كلّ شيء^٥، وكون طبيعة الوجود مشتملةً على فرد هو الواجب لذاته حال من أحوال تلك الطبيعة، وهو مقتضى /MA76/ تلك الطبيعة، فالاستدلال بحال تلك الطبيعة على حال أخرى معلولة للحال الأول على أن يكون المسلك لمياً.

فالمسلكان اللّمي والانيّ، والحدّان الأوسطان من ذاته فعرف ذاته على بهما، فهما

٢ - فضّلت، ٥٣.

٤ - م: - و.

١ - م: ثبت.

٣ - م: راسخ.

٥ - م: - شيء.

من ذاته، فقد عرف ذاته من ذاته، قال الصدوق في كتابه التوحيد في باب تفسير اسمه تعالى «المؤمن» بهذه العبارة: «و معنى ثانٍ^١ أنّه تحقّق حقّ وحدانيته^٢ بآياته عند خلقه^٣، و عرّفهم عند خلقه حقيقته لما أبدى من علاماته و أبان من بيّناته و عجائب تدبيره و لطائف تقديره»^٤.

١ - في النسخ: ثاني.

٢ - م: تبيانه.

٣ - في الصدر: - عند خلقه.

٤ - التوحيد، ٢٠٥:

القبس السادس

[١١/١٨٣] قال: فاذا نال الحس تلك العوارض.

أقول: أولاً وبالذات بحسب الحقيقة بمعنى أنّها متعلّق الحسّ وان كان هنالك واسطة في الثبوت، وهي الضوء حيث أنّه مبصر بالذات مطلقاً، بمعنى أنّه متعلّق الحسّ بالحقيقة من دون واسطة بخلاف ما عداها، لأنّه^١ وان كان محسوساً بالحقيقة لكن بواسطة. و ظاهر بعضهم أنّ الأشكال والسطوح محسوسة بالعرض، بمعنى أنّ الحسّ يتعلّق بما عداها بالذات و بهما بالعرض، بمعنى أنّ هنالك واسطة في العروض، فاللون والضوء محسوسان بالحقيقة وان كان الثاني واسطةً ثبوتيةً للأوّل، وكلاهما واسطة في العروض لغيرهما، فتدبّر!

[١٤/١٨٣] قال: فالفارد منه ...

أقول: أي الجسم البسيط، حاصله أنّه يثبت اتصاله بالذات أولاً من شغله للحيز و انبساطه في الجهات بالذات، ثم يتفرّع عليه بطلان تركّبه من أجزاء لا تتجزّى على عكس ما عليه الشيخ وغيره.

و تقرير ذلك: أنّه لو لم يكن متصلاً بذاته لما كان شاغلاً للحيّز بالذات تالياً^١ للمكان بالحقيقة، فقد بطل أن يكون مركّباً مما لا يتجزّى، حيث أن ليس بشيء منه شغل للحيّز، والمركّب ممّا من شأنه ذلك لا يكون كذلك، و ذلك كما النور لا يمكن تركّبه من الظلمات والوجود من العدمات، فكذا الشاغل للحيّز بالذات و الخالي^٢ للمكان بالحقيقة ممّا ليس تألّفه ممّا ليس كذلك، سيّما أن تماس الأجزاء الغير المنقسمة ترجع الى تداخلها، فلا يحصل بحسبها مقدار متّصل شاغل للحيّز، بل إنّما المتحصّل من جملة حجم يساوى حجم جزء واحد.

[١٩/١٨٣] قال: **الآ أنها متداخلة بالمقدار ...**

أقول: على ما التزمه النظام بعد ما أورده عليه^٣ العلّاف بمدّ القلم في القرطاس، /PB104/ فإنّه يحصل منه خطّ أسود^٤ من غير أن تكون في خلاله أجزاء بيض، و ليس كذلك اختلاط البيض بالتسودّ^٥، لأنّ الأجزاء المحسوسة بالقلم أقلّ من الأجزاء المطفورة، بل لانسبة لها إليها، ولما التجأ النظام الى التداخل، قال: إنّ هذا ليس بأبعد من التفكّك الذي التزمتم حين حركة الرحي.

ثمّ لا يخفى أنّ الدليل الجدلي لا يلزم أن يكون جميع مقدّماته مسلّمةً عند الخصم الزاماً أيّاه، فيجوز كونه دليلاً زامياً له من جهة قوله بالأجزاء الغير المتناهية، و أمّا الزام لاتناهي مساحة الجسم فمن جهة^٦ استحالة تداخل الجواهر المتحيّزه بعضها في بعض، و لعلّ نظر الشيخ في ذلك.

و بالجملة أنّ النظام لما جوّز ذلك الغير المتناهي في الجواهر المتحيّزة من أبعاد الجسم الواحد، - و من البيّن عند العقل استحالة تداخلها لتحيزها لذواتها -، فيلزم كون الجسم الغير المتناهي مقداراً محصوراً بين حاصرين /MB76/. و أمّا لزوم تحقّق الكثير

١ - ب : ماليا .

٢ - ب : المالى .

٣ - م : - عليه .

٤ - م : سود .

٥ - م : - التسود .

٦ - م : - قوله بالأجزاء ... فمن جهة .

بلا واحد على ما عليه الأستاذ المصنّف، فهو أيضاً الزاميّ للنظام، فالإلزام الزاميّ بجميع مقدّماته.

[٢٣/١٨٣] قال: ولا في الطرف المقابل ...

أقول: وهو الجزء الأخير الذي لاجزء بعده، فهو المقابل للمبدأ. والحاصل: أنّ الأطراف ليست من جنس ماهي أطراف له من الأجسام وأجزائها الغير المنتهية من الجواهر عدداً، فلا ينافي انتهاؤها اليها عدم تناهي أجزائها عدداً. ألا ترى أنّ الممكنات الذاهبة الى اللانهاية مستندة منتهية الى الواجب تعالى، ومعدّل لا ينافي لما تناهيها لعدم انتهاؤها الى جنس واحد من آحادها؟ وأمّا المقدار المتألف منها فهو متناهٍ مساحةً من حيث وجود تداخل بعض آحادها في بعض، فلا يذهب مقداره المساحي الى نهاية، بل يكون متناهياً؛ ولما استحال التداخل بين أجزائها فيلزم لاتنهاي مقداره المساحي على ما عليه الشيخ.

[٦/١٨٥] قال: أو انحصار ما لا يتناهي ...

أقول: قلت: الذي يوجب ذلك استحالة التداخل في الجواهر المتحيّزة بالذوات على ما قلت^١؛ فحينئذ يلزم انحصار المقدار المساحي الذي لا يتناهي لتركبه من أجزاء مقدارية غير متناهية بين حاصرين، وان لم يكونا من جنس الأقدار الغير المنتهية، ومبنى قول الشيخ على استحالة التداخل لا مطلقاً، فتدبر!

[١٢/١٨٥] قال: ليس يقبل إلا انقسامات متناهية

أقول: فيلزمه القول بوجود الجزء الذي لا يتجزئ.

[١٢/١٨٥] قال: المثلّو عليك

أقول: حيث أبطل وجود الجزء الذي لا يتجزّى من اثبات PA105/ اتصال الجسم وانبساطه وامتداده الى الجهات الثلاث.

[٢٠/١٨٧] قال: يمرّ بهما في الوهم ...

أقول: يشير بذلك الى دفع ما يتوهم من أنّ القبلية و البعدية من مقولة الاضافة. والزمان كمّ متصل، فكيف تكون الاضافة^١ نفس حقيقة الكمّ والمقولات متباعدة؟! وجه الدفع: أنّ الزمان متصل واحد لاجزاء له بالفعل أصلاً، فاذا حلّله الذهن الى أجزاء و أضاف كلّاً منها الى آخر وجد أنّ بعضها قبل و بعضها بعد، على أنّ مصداق حمل القبل و البعد نفس دينك الجزئين لاشيء آخر يكون هو ما به القبلية أو البعدية. و أمّا مصداق حمل القبل و البعد على غير أجزاء الزمان فأنّما هو مقارنة^٢ بعض تلك الأجزاء لا غير. فهذا ما يعنى بأنّ القبلية و البعدية لا تزيدان على حقيقة الزمان لا كون الاضافتين عين ذات الزمان، فإنّ مرجع ذلك الى أنّ الحكم بالقبلية و البعدية ليس يحتاج إلّا الى تحليل الزمان الى الأجزاء و اضافة بعضها الى بعض، على ما نبّه عليه ههنا بقوله: «يمرّ بهما في الوهم» امتداد^٣، فعند ذلك يصير كلّ منها قبلاً و قبليةً أو بعداً و بعديةً باعتبارين. و المجرور في قوله: «بحسبها» يعود الى القبلية و البعدية، و في قوله «بهما» الى القبل و البعد؛ و بالجملة القبلية و البعدية اللتان لا تجتمعان، و يتصوّر مرر أمر ممتدّ بهما، لا بدّ من أن يكون بحسب الزمان، و انفصاله الوهمي إمّا في أجزاء الزمان فبحسب الزمان الذي هو نفس القبل و البعد؛ و إمّا في غيرها، فبحسب الزمان المحيط بالشيئين اللذين يقال لهما القبل و البعد. «و بعبارة أخرى أنّ تصوّر عدم الاستقرار الذي هو حقيقة الزمان، يستلزم تصوّر

٢ - ش: مفارقة.

١ - ب: الاضافة.

٣ - ب: امتداد حم.

التقدّم والتأخّر للأجزاء المفروضة فيه، لعدم الاستقرار /MA77/، بل هما جزان منه أو حدّان مفروضان فيه، فالسؤال بأنّه لم يختصّ هذا الجزء أو هذا الحدّ بالتقدّم، والآخر بالتأخّر، مع تشابه الجزئين أو الحدّين، و تساويهما في الحقيقة؟ يرجع الى مثل أن يقال: لم يختصّ هذا الجزء من المقدار بهذا الحدّ، أو هذا الحدّ بهذا الموضع؟ فلعلّك لا ترتاب في أنّ هذية الجزء لا تحصل بدون ذلك. فيصير حاصل هذا السؤال أنّه لم كان هذا؟ فهذا معنى عروض التقدّم والتأخّر للزمان بالذات.

فأمّا ما له حقيقة غير عدم الاستقرار يقارنها ذلك فأنّما يصحّ حمل المتقدّم /PB105/ والمتأخّر عليه بتصوّر عروضهما^١ له، فنحن اذا قلنا: اليوم وأمس، لم نحتاج الى أن نقول: اليوم متأخّر عن أمس. لأنّ نفس مفهوميها يتضمّن معنى هذا التأخّر والتقدّم، وأمّا اذا قلنا: العدم والوجود مثلاً، فقد احتجنا الى لحاظه أن يقترن معنى التقدّم بأحدهما حتّى يصير متقدّماً مثلاً.

[٢١/١٨٧] قال: بحسب حال الأشياء في الأعيان.

أقول: فيوجد الزمان بمعنى القطع في الأعيان. وبالجمله أنّه مسلك قطعي يدلّ على وجود الزمان في الأعيان، لأنّ تقدّم بعض الأشياء وتأخّر بعض الأشياء بحسب الأعيان، و انفكاك أحدهما عن الآخر فيه بحسب الامتداد، والمراد من الزمان هو هذا. ثمّ إنّ تقدّم بعض الأشياء على بعض وتأخّره عن بعض ليس بما هو موجودان، لأنّهما من هذه الجهة من الموجودات الثابتة، والثابتات الدهرية التي لا يتطرّق اليها بما هي هي تعاقب ولا تلاحق ولا تغير ولا تجدد، بل ذلك لهما بما هما متحرّك أو ساكن.

[٣/١٨٩] قال: الى اللاحق فلا غناء ...

أقول: للتعقيب لا للتفريع؛ يعنى لافائدة ولا افادة في تعاقب الأسباب و تلاحقها

للهويات المتفاصلات بالوجود؛ يعني أن الأشخاص والهويات بما هي أشخاص وهويات في حدود أنفسها بما هي كذلك ليست بينها علاقة التقدّم والتأخّر، وكذلك الأمر في الوجود والعدم بما هما وجود و عدم، أو بماها مضافان الى أشخاص معيّنة. فاذن ليس بدّ من أن يكون لها معروض بالذات.

والحاصل: أن الحادث بعد ما لم يكن له قبل قبلية يمتنع بها للقبل والبعد أن يكونا معاً في التقرّر، لا قبلية الواحد على الاثنين وأمثالها من التي لا تمتنع ذلك، ففيه تجدد بعدية بعد قبلية باطلة، وليست هي نفس العدم، فقد يكون العدم بعد، ولا ذات الفاعل، فقد يكون قبل ومع؛ وقس عليه الأمر السابق. واليه أشار بقوله: «للهويات المتفاصلات بالوجود»؛ أي الأشخاص والهويات الممتازة بالوجود بما هي موجودات أو معدومات؛ يعني أنه لا تسابق ولا تلاحق لها بقياس بعضها الى بعض بما هي موجودات أو معدومات ووجوب الانتهاء للسابق الى اللاحق. «فاذن أنما يتصحّح^١»، الى آخر ما ذكره، طاب ثراه.

[١٦/١٨٩] قال: اتصال الصورة الجسمية و اتصال الزمان.

أقول: يعني أن الزمان لما كان وجوده بديهياً /PA106/ فطرياً و حقيقته غير معلومة، فالأستاذ المصنّف - قدّس سرّه - قد حكم بأنّ حقيقته كمّية اتصالية غير قارّة، لا مؤتلفة من آتات متشافعة، كما توهمه المتكلّفون، /MB77/ و قس عليه أمر سائر المقادير القارّة من اثبات اتصالتها بعد اثبات وجودها!

و بالجملة أنّ هذا الباب في اثبات اتصال المقادير مطلقاً، نظراً الى جواهر ذواتها، و انما ذلك بعد اثبات وجودها، فتدبّر!

[٦٨٩٠] قال: و مفاده ليسية الذات.

أقول: يعني به أنّ ليسية الذات و بطلانها ناشئة من سلب ضرورتى التقرّر و

اللاتقَرّر، لا أنّ مرجعه اليها و معناه معناها و حقيقته حقيقتها حتّى يرد عليه الايراد بأنّ المعلول غير علته.

[١١/١٩٦] قال: و أيضاً نفى الأجزاء ...

أقول: مبنى هذا السبيل على المباشرة مع الذين يزعمون أنّ القضايا البرهانية والمسائل الالهية موجبات ضرورية. والحق أن ليس المعتبر فيها ذلك لا الايجاب و لا الكلّي ولا الضروري، كما سنوضحه لك و نرتله عليك ترتيباً^١.

[١٥/١٩٢] قال: فما وقع فيه خاتم المحصلين ...

أقول: و^٢ كذا الفاضل الرازي قد تبعه في ذلك والشريف المحقّق أيضاً على ذلك، و لكنّه أورد عليه «أنّه ان أخذ عدم التركيب من الأجزاء التي لا تتجزّى من أعراض الجسم الطبيعي بمعنى السلب لم يكن مختصّاً بالجسم، فلا يكون من أعراضه الذاتية. و ان أخذ بمعنى عدم الملكة لم يكن عارضاً له لاستحالة تركّبه من أجزاء لا تتجزّى عندهم، فلا يكون ذلك من شأنه».

ثم قال: «فالصواب أن يقال: نفي الجزء في قوّة قبول الانقسام الى غيرالنهاية و هو من الأعراض الذاتية للأجسام»، هذا كلامه.

قلت: انّ ما قاله من الصواب فهو غير صواب، لأنّه ان أراد كونه من عوارض الجسم الطبيعي أو من عوارض أجزائه من الحيثية المعتبرة في موضوع هذه الصناعة فهو ممنوع، والسند ظاهر. و ان أراد كونه من عوارضه أو من عوارض أجزائه لا من تلك الجهة فهو مسلم، لكنّه لا يجدي نفعاً، لجواز أن يكون من مسائل الالهيات، لتركّبه من المادّة والصورة.

١ - اقتباس من كريمة الفرقان، ٣٢: «كَذَلِكَ بُيِّنَتْ لَهُ فُؤَادَكَ وَ رَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلاً» و غيرها.

٢ - ش: - و.

والحاصل: أنه لافرق بين عدم تركبه من الأجزاء وقبوله للانقسام الى مالايتناهي، وبين تركبه من الهيولى والصورة في كونها من العوارض الذاتية للجسم الطبيعي، لا من تلك الجهة التى بحسبها يكون موضوعاً للعلم الطبيعي. /PB106/ فما لهؤلاء الأصحاب أن حكموا بأن الأول من مسائل العلم الطبيعي دون الثاني. والقول بجواز كون الأول من الطبيعيات حيث يستدل عليه من جهة القوى والحركة والأفعال، كالتناهي واللاتناهي التى من عوارض الجسم الطبيعي.

قلت: من الجائز أن يكون الثاني أيضاً منها بهذه الحثية، حتى أن اثبات النفوس المجردة الفلكية أو الانسانية تكون من الطبيعيات، اذا استدلل عليها بالحركة والقوى والتناهي واللاتناهي التى هي من عوارض الجسم الطبيعي بماهي من عوارضه من مطالب الهليات المركبة، مثل اثبات النفوس بماهي محرّكة مدبرة للأبدان، وذلك بخلاف ما عليه أمرها اذا أخذت بماهي موجودة، فإنها حينئذ من الهليات، حتى أن اثبات الواجب تعالى يكون تارةً من الطبيعيات، اذا أخذ بما هو منتهى الحركات، و من الهليات بما هو وجود واجب بالذات. و الى جملة ذلك أشار المصنّف /MA78/ الأستاذ بقوله: «أن اختلاف نحو البرهان يجعل المسألة من علمين».

فاذا تقرّر هذا فنقول انّ ما تصدّى له الشريف المحقّق من الصواب يجعل نفي الجزء في قوّة قبول الانقسام الى غير النهاية الى آخره، ليصير بحسبه من الطبيعيات، فهو تكلف غير محتاج اليه؛ بل لو صحّ هذا هنا لصحّ جعل جميع الهليات من الطبيعيات، وهذا كما ترى.

بل الحقّ أن نفي الجزء و اثباته من الهليات، لأنّهما من الهليات البسيطة، هذا فقه^١ المقام. فاندفع كلامه بما قرّرنا [هـ] لا بما ظنّه بعض الأجلّاء بقوله: «أنّ قبول^٢ الانقسام المعتبر في هذا المقام غير مختصّ بالأجسام، بل هو شامل للتعليميات^٣ أيضاً، كالخطوط والسطوح

٢ - ش: قبوله.

١ - ش: فقد.

٣ - م، ش: التعليمات.

والمقادير، بل نفي الجزء طبيعي. وكيف يصح أن يكون من مسائل العلوم البرهانية و قد حقق في موضعه أن مسائلها يجب أن تكون موجبةً كليّةً ضروريةً»، انتهى.

قلت، أنه مردود من وجوه:

[١]: منها جواز أن يكون المراد من قبول القسمة ههنا قبول القسمة الى الأجسام، و هو من أعراضه الذاتية.

[٢]: و منها أنه على تقدير أن يكون المراد منها قبوله القسمة الى الأجزاء، يجوز كونه من عوارضه الذاتية، و تناوله للتعليميات^١ لا ينافيه، حيث إن التعليميات^٢ من عوارض الأجسام الطبيعية، فتكون عوارضها أيضاً من عوارضها.

قال الشيخ في البرهان^٣: «و لما كان المقدار المحدود من لوازم هذا الجسم الطبيعي و عوارضه الذاتية - أعنى الطول والعرض والعمق المشار إليها - و كان الشكل من /PA107/ لوازم المقدار، كان الشكل أيضاً من عوارض الجسم الطبيعي. و لما كان المهندس^٤ موضوعه المقدار، فهو موضوعه عارض من عوارض الطبيعي، والعوارض التي يبحث عنها هو من عوارض هذه العارض، فمن هذه الجهة تصير الهندسة جزئيةً بوجهٍ ما عند العلم الطبيعي.» انتهى، و هو صريح في أن المقدار لما كان من عوارض الجسم الطبيعي و^٥ لوازمه، فما يعرضه من العوارض يكون عرضاً ذاتياً له أيضاً، فوجوده^٦ في التعليميات^٧ الموجودة في الجسم الطبيعي لا ينافي كونها مع ما يعرضها من الأوضاع والأشكال من عوارضه الذاتية.

والحاصل: أن كون قبول القسمة في التعليميات لا ينافي كونه من العوارض الذاتية للجسم الطبيعي أيضاً، لكونه معروضاً لمعرضه أيضاً. نعم أنه على تقدير كونه في غيره من التعليميات ينافي كونه من الأعراض الأولية لا الأعراض الذاتية، حتى إن تلك أخص من

٢ - م، ش: التعليميات.

٤ - م: + من.

٦ - كذا.

١ - م، ش: للتعليميات.

٣ - أى كتاب البرهان من الشفاء.

٥ - ش: - انتهى ... و.

٧ - م: التعليميات.

هذه، ونفيه لا يستلزم نفي ما هو أعمّ منه، والمعتبر في محمولات مسائل العلوم هو الأخير. قال الشيخ في البرهان: «أما سمّيت هذه الأعراض أعراضاً ذاتيةً لموضوعات تلك المسائل، لأنها خاصّة بذات الشيء، أو بجنس ذات الشيء، فلا تخلو عنها ذات الشيء أو جنس ذاته. أمّا على الإطلاق، مثل ما للمثلث من كون زواياه الثلاث مساويةً للقيمتين، و أمّا بحسب المقابلة إذا كان الموضوع لا يخلو عنه و عن مقابله بحسب المضادة، أو بحسب العدم الذي يقابله خصوصاً، مثل الخط؛ فإنه لا يخلو عن استقامة و انحناء، أو العدد عن زوجية أو فردية، والشيء عن موجبة و سالبة».

ثم قال: «و أمّا^١ إذا كانت من الأمور اللاحقة للموضوع التي تقتضيها ذاته أو اختصت بجنسه /MB78/ ولزمته مطلقاً أو على التقابل صارت أن يستحقّ أعراضاً ذاتيةً»، انتهى قوله.

ومن الظاهر عن هذا أن العوارض الذاتية لا بحسب أن تكون مساوية لما هو موضوع فيها في المسائل، بل ربّما يكون أعمّ منها، ولكن بشرط أن لا يتجاوز عمومها عن موضوع الصناعة، بل لا بدّ أن يوجد فيه أو فيما يوجد فيه.

و منها ما ذكره بقوله: «و قد حقّق في موضعه أنّ مسائلها ما يجب أن تكون موجبةً كليّةً ضروريةً».

قلت: أنّه غير صواب أيضاً، يظهر ذلك ممّا ذكره الشيخ في الاشارات بقوله: «إشارة الى القياسات والمطالب البرهانية، كما أنّ المطالب في العلوم قد تكون عن^٢ ضرورة الحكم و قد تكون عن امكان، و قد /PB107/ تكون عن وجود غير ضروري مطلقاً^٣، كما علم من حال اتصالات الكواكب و انفصالاتها؛ و كلّ جنس تخصّصه مقدّمات و نتيجة، فالمبرهن ينتج الضروري من الضروري، و غير الضروري من غير الضروري.» ثم صرّح بهذه

٢ - ش: غير.

١ - ش: أمّا.

٣ - م: مطلق.

العبارة: «ولالتفت الى من يقول: أنه لا يستعمل المبرهن الا الضروريات أو الممكنات الأكثرية دون غيرها، بل اذا أراد أن يستنتج صدق ممكنٍ أقلّ، يستعمل الممكن الأقلّ، و يستعمل في كلّ باب ما يليق به».

وانما قال ذلك من قال من محصلي الأولين على وجه تتطرق به الغفلة الى الآخرين، وذلك حيث قالوا: «ان المطلوب الضروري ما يستنتج في البرهان من الضروريات، وفي غير البرهان قد يستنتج من غير الضروريات، ولم يرد به غير هذا؛ وأراد أن صدق مقدّمات البرهان في ضرورتها وامكانها واطلاقها»، انتهى.

قلت: قد بان عن هذا مبالغة الشيخ في ذلك المدعى و عدم التفاته، لفت ما توهمه بعض الأجلّاء، تباعاً لما ذهب اليه الآخرون من سبيل الغفلة و منهج النسيان عما عليه المحصلون الأوّلون، و مع هذه التصريحات الجليّة و التنصيصات الجميلة عن الشيخ الرئيس في ذلك الكتاب و غيره كالشفاء، غفل عنه بعض الأجلّاء، وكذلك حكمه في اعتبار الكلّية في المطالب البرهانية، و تفصيله في شرحنا على الهيات كتاب الشفاء.

[١/١٩٣] قال: وهذا النحو من البيان مأخوذ من الطبيعيات.

أقول: حيث سلك في نفيه من الحركة، و هي المتعلّقة بالطبيعيات؛ لأنّ موضوعها الجسم من جهة استعداده الحركة والسكون، و صيرورته حينئذ من مسائلها عسر جداً. و بالجملة أنّ نفي الجزء الذي لا يتجزّى^١ اذا أخذ بما هو من أحوال الجسم من جهة استعداده الحركة والسكون يكون من الطبيعيات، ولكنّ المأخوذ حركة الأجزاء التي لا تتجزّى على تقدير وجودها و ملاقة بعضها مع بعض، و نفوذه؛ و ليس هذا من أحوال الجسم بما هو مستعدّ للحركة والسكون.

و أمّا أخذ أجرام العالم التي هي في الطبيعيات موضوع كتاب السماء والعالم «باعتبار

القوى والأفعال؛ و في الرياضيات موضوع علم الهيئة من حيث الأشكال والمقادير و الأوضاع، فيكون موضوعاً في أحد العلمين باعتبار، و في الآخر باعتبار آخر؛ و كتاب^١ «الهالة وقوس قزح» من الطبيعيات. فأنه يدخل في المناظر باعتبار البحث عنهما بانعكاس الشعاع البصري؛ و كقولنا في الطبّ: الجراحات المستديرة عسرة /MA79/ الاندمال^٢، اذ هي باعتبار الاستدارة له تعلّق بالهندسيات. /PA108/ و لذا قد يقال في البرهان عليها هو قولنا لأنّ اندمالها أنما هو بحركة اللحم الثابت من الوسط الى الطرف، و هذه الحركة في المستديرة من الأشكال أعسر^٣، لتشابه جهاتها المقتضى للانبات من جميع الجوانب و مقاومة الأجزاء بعضها مع بعض، بخلاف ما اذا كان ذا زاوية؛ اذ الحركة فيها أسهل لتعيّن جهة الحركة؛ و موضع الانبات مركّباً من مقدّمات، بعضها هندسي، و بعضها طبّي^٤، كما يقال عليها برهان مقدّماته هندسية فقط، كقولنا: لأنّ الدائرة أوسع الأشكال. و كالطبّ و الأخلاق المشتركين في البحث عن الحواس^٥، لكن لا باعتبار واحد، بل باعتبارين؛ هما كونها مبادئ الأخلاق والأفعال النطقية و مبادئ الأفعال الطبيعية الحيوانية.

[٢٢/١٩٣] قال: فشخصية الهوية الجسمية التعليمية ...

أقول: لاخفاء في أنّ ظاهر الشيخ في الشفاء عدم بقاء الجسمية التعليمية بهويتها الشخصية و عدم انحفاظها في صورتبدّل الأشكال. و ذلك حيث قال فيه: «انّ المساوى قد يقال لما هو مساوٍ لشيء آخر بالقوّة، و قد يقال: لما هو مساوٍ له بالفعل، و المساواة بين المكعب والمستدير من الشمعة مثلاً أنما هو من القسم الأوّل، و كلامنا في الثاني، فلاتدلّ وحدة مساحة الجسم في الحالتين على بقاء الجسم التعليمي».

٢ - الاندمال: العلاج. اندمل الحرح: تماثل و تراجع الى الرء.

٤ - م: جلي.

١ - ب: كباب.

٣ - ش: - أعسر.

٥ - م: الخواص.

و من ههنا يستتب^١ الاستدلال على مغايرة الجسم التعليمي للصورة الجسمية الاتصالية بما تحريره: أن الجسم التعليمي لو لم يكن عرضاً حالاً في الجسم كان من مقوماته، لكن التالي باطل، فكذا مقدمه.

أما الملازمة: فلانحصار ما يشتمل عليه في المقومات و عوارضه؛ وأما بطلان التالي: فلأنّ جسماً معيّناً كالشمعة قد تتوارد عليه أجسام تعليمية ولا تتبدّل نفس ذاته، فلو كان من مقوماته لما كان الأمر كذلك. وأما قلنا: إنّ ذلك كذلك، اذ الشمعة اذا كانت مدوّرة كان لها جسم تعليمي محدود بمحدّ معيّنة، ثمّ اذا جعلت مكعّبة فهي لا تنعدم، وينعدم مقداره المعين الذي كان له أولاً، فلا يكون أحدهما هو الآخر ولا جزئه. ولكنّ الأمر على ما عليه الأستاذ المصنّف من بقاءه بعينه في حال تبدّل الأشكال، فيرد عليه أنّ هذا إنّما يوجب ذلك لو لم يكن التبدّل إلا في نهايات الجسم، وليس كذلك؛ يرشدك الى ذلك كون مساحة الجسم واحدة في كلتا الحالتين هذا. وأما بيان مغايرة الجسم التعليمي للصورة الجسمية مع بقاءه بها على ما نبّه عليه أستاذنا - طاب ثراه - بأن يقال: أنّه مرتبة تعيّنهما، فيكون لامحالة غيرها.

و قد استدلّ الشيخ عليه أيضاً في الهيات الشفاء بقوله: /PB108/ «فالجسمية الحقيقية صورة للانفصال^٢ القابل لما قلناه من فرض الأبعاد الثلاث، وهو غير المقدار و غير الجسمية التعليمية، فإنّ الجسم من حيث له هذه الصورة، لا يخالف جسماً آخر بأنّه أصغر أو أكبر ولا يناسبه بأنّه مساوٍ أو معدود به أو عادّله أو مشارك أو مبائن، و إنّما ذلك لأنّه من حيث هو مقدرو من حيث إنّ جزءاً منه يعدّه، وهذا الاعتبار غير اعتبار الجسمية التي ذكرها»، انتهى.

فقد بان أنّ للشيخ أن يستدلّ على مغائرته لها بهذين الوجهين جميعاً، و أمّا /MB79/ استدلال المصنّف فبهذا الوجه لا الأوّل و ان كان له - طاب ثراه - مسالك أخرى عديدة

على مآنبه عليها، على أن ههنا مسلماً آخراً^١ وهو التخلخل والتكاثف الحقيقيان، اذهما يتبدلان، يتعلق كل واحد منهما بظواهر الجسم وبواطنه أيضاً، فليتنبصر!

[٢١/١٩٤] قال: بل من تلقاء طبيعة أخرى.

أقول: أراد بها الصورة النوعية، وهي كمال أول للجرم الفلكي، وكمالاته الثانية هي الحركات والأوضاع المستخرجة من القوة الى الفعل.

[٢٢/١٩٤] قال: والفرضية الكلية فقط لا لأنه مقدار.

أقول: استدلال على قوله: «فقط» أي^٢ لا يقبل الزمان والقسمه الافتراقية «لأنه مقدار» الى آخره، بما حاصله: أنه لما كان مقداراً للحركة القائمة بالجرم الأقصى الصادرة عن نفسه المجردة عبادة لها، فلوصح أن يقبل القسمه الافتراقية ليلزم أن تنقطع بحسبها الحركة وهي عبادة، فتتعطل النفس الفلكية التي هي من الملائكة عن عبادتها.

[٩/١٩٤] قال: و فصله.

أقول: أي بما هو جسم طبيعي، أي غير تعليمي وان كان بحسب خصوصية كونه فلكياً أو عنصرياً له صورة أخرى نوعية يكون بحسبها نوعاً مندرجاً تحت الجسم^٣. وليس المراد من الجسم الطبيعي ما يشمل على الطبيعة، بل ما يقابل التعليمي كما قلنا [د].

ثم أن حكمه - طاب ثراه - بأنه فصله من حيث كونه الجوهر الممتد المتصل الذي بحسبه لا يخالف جسم جسمًا، وذلك بخلاف ما عليه أمر الاتصال بالمعنى الآخر، كما سيذكره. والحاصل: أن الاتصال - والقسمه الى الأبعاد - المعتبر في حد الجسم ما لا يمكن أن

١ - والظاهر، أن السيد الداماد لم يتعرض لذكر هذا المسلك ههنا.

٣ - م: جسم.

٢ - م: أي.

يخالف به جسم جسماً وهو مطلق الاتصال والقسمة الى الأبعاد، وذلك بخلاف ما عليه أمر الاتصال والقسمة اللذين لا يدخلان في حدّ الجسم وحقيقته، حيث أنّه اتصال معيّن و قسمة معيّنة محدودة يمكن بها /PA109/ أن يخالف بعض الأجسام البعض الآخر، على ما صرّح به اللوكري في بيان الحقّ بقوله: «وهذا المقدار هو كون الجسم بحيث يمكن أن يُمسح بكذا وكذا مرة أو مرّات، أو لا ينتهي المسح به أن توهم غير متناه، وهو مخالف لكون الجسم قابلاً لأن تفرض فيه الأبعاد، فإنّ ذلك أمر لا يختلف فيه جسم جسماً، وأمّا أنّه يسمح بكذا وكذا مرة أو مرّات أو لا ينتهي مسحه البتة، فقد يختلف فيه جسم وجسم».

بيان ذلك على ما علم من الشفاء: «أنّ كلّ جسم وان كان يجب أن يكون متناهياً إلا أنّ حدّه لا يقتضى أن يكون له هذا، فالتناهي إنّما يلزمه بعد تقّومه و تحصّله، ولذا جاز أن يعقل الجسم جسماً، ولا يعقل تناهيه مالم يتّضح بالبرهان^١؛ فالتناهي ليس بداخل في حدّ الجسم، وليس حدّه إلا ما يمكن أن يفرض فيه بُعد، ثمّ بُعد آخر يقاطعه على قوائم، ثمّ ثالث يقاطع الأولين على قوائم.

ثمّ اذا اختلف الجسمان بأن يكون أحدهما يقبل الأبعاد أو الاثنين أو ثلاثها أو أزيد أو أصغر من الأبعاد التي في الجسم الآخر، فإنّهما لا يختلفان في أن يقبلا ثلاثة أبعاد على الاطلاق، و يخالفان فيما قبل من الأبعاد المعيّنة، فلا يكون أحدهما عين الآخر. فالصورة الجسمية التي فيها هي التي لا يزيد فيها جسم على جسمه، وهي ليست بعرض، إنّما العرض ممّا لا يختلف^٢ هذان الجسمان فيه الذي هو كونهما متقدّرين^٣ /MA80/ بوجه يمكن أن يكون أحدهما مخالفاً للآخر أو مساوياً له.

وبالجملة: أنّ الأبعاد المعيّنة الممتنع أن يوجد الجسم بدونها له اعتباران: أحدهما: كونها بوجه يمكن أن يكون بعض من الأجسام أصغر من بعض، أو أكبر،

٢ - والكلمة مسووحة في م.

١ - ب: البرهان.

٣ - م: متقيدّين.

أو مساوياً له، وهي من هذه الحيشية عرض جاز أن يتبدّل مع بقاء الأجسام التي هي فيها نوعاً أو شخصاً.

و ثانيهما: كونها بوجهٍ لا يخالف به بعض منها البعض الآخر، وهي من هذا الحيشية جوهر يتقوّم الجسم الطبيعي الآ به، فيكون فصلاً له باعتبار و صورة له باعتبار آخر، انتهى. وهو شرح لكلامه طاب ثراه.

والحاصل: أنّ الجوهر الممتدّ صورة للمادة بوجه، و فصل بوجه؛ كما أنّ المادة جنس بوجه و مادة بوجه، والمركّب منها جنس جوهري و ان كان نوعاً تحت الجوهر.

[١١/١٩٥] قال: بالذات جوهري و عرضي.

أقول: لاستحالة التداخل، لأنّ مبناها على صيرورة الحجمين والعظمين واحداً من دون زيادة حجمهما على حجم واحد منهما، أو صيرورة الجوهريين المتحيّزين جوهراً واحداً من دون زيادته على شيء منهما. وقد أبطل الشيخ /PB109/ المكان بمعنى البعد المجرد في طبيعيات الشفاء من مسلك التداخل. و كون البعد المجرد غير مادي لا يرفع استحالته، لأنّ مبناها على العظم والمقدار والحجم.

قال في النجاة^١: إنّ امتناع تداخل بُعدى جسمين مادّيين أمر مشاهد لا يمكن انكاره، فهو أمّا لكونهما مادّيين، أو لكونهما بُعدين، أو لكون المادة ممتنعة التداخل في المقدار، أو لكونهما معاً.

و الأوّل باطل؛ اذ من البين أنّ المادة ما لم يتحيّز ليس لها أن يوصف بالتداخل و مقابله؛ اذ لا معنى للتداخل إلاّ كون الشئيين المتحيّزين بوجه، اذا أخذ من أحدهما شيء كان معه ما يساويه من الآخر معيةً و صفةً لا يمكن أن يشار الى أحدهما إلاّ أن يشار الى

الآخر، فيكون مقابل هذا أن تكون ذات هذا متميِّزةً عن ذات الآخر مبائناً^١ له في الوضع؛ و هي اذا تحيَّزت فامّا أن لا يكون لها مقدار، أم لا.

فان كان الأوّل: كان تلاقي المادّتين ملزوم تداخلهما، أو ليس لهما مقدار، ليكن أن يقال انّ احديهما تلاقي الأخرى لا بالتام.

وان كان الثاني: كان كلّ واحد ذامادةً، وقد تقدّم أنّهما ممتنعاً التداخل.
وان كان الثالث: لزم أن لا يفارق المادة. وهو باطل قطعاً. فتعيّن الثاني أو الرابع، و الكلّ يوجب أن يكون التداخل للبعدين؛ اذ قد عرفت أنّ الهيولى ليس فيها ممانعة، فالْبُعدان - سواء كانا مادّيين أو مجردين أو مختلفين - امتنع تداخلهما، وهو المطلوب.

[١٩/١٩٥] قال: بكلا الاعتبارين خارج عن حقيقة الجسم.

أقول: يشير بذلك الى ردّ سؤال ربّما يورد في هذا المقام من أنّ كما للأبعاد الثلاثة اعتبارين كذلك للسطح والخطّ اعتباران:

أحدهما: كونهما بوجه يمكن أن يفرض فيه شيء دون شيء.
و ثانيهما: كونهما بوجه يمكن أن يكون بعض منها مخالفاً للبعض الآخر أو مساوياً له.
وقد حقّق أنّ الأبعاد الثلاثة بأحد الاعتبارين جوهر و بالآخر عرض، فلم لا يجوز أن يكون الأمر فيهما أيضاً كذلك، و كان في نفس الأمر خطّ و سطح جوهريان و عرضيان
/MB80/ أيضاً؟

وجه الردّ أنّ هذا انّما يصحّ لو لم يكن السطح والخطّ بكلا الاعتبارين عرضاً، وليس كذلك.

و توضيح ذلك بما في الشفاء بقوله: «والسطح أيضاً له صورة غير الكميّة التي هي فيه، و تلك الصورة هي أنّه بوجه يصحّ أن يفرض فيه بُعدان؛ لأنّه نهاية شيء يصحّ أن

يفرض فيه الأبعاد الثلاثة، فلذا هذه الصورة لا تخرجه عن العرضية، وأما كميّته فبنظر^١ كميّة الجسم، وهي كميّة ثابتة لا تتبدّل، لا ككميّة الجسم الجائز عليها التبدّل». ثمّ قال: «و ليس اذا كان للسطح صورة يلزمها و تقوّمها الكميّة بحسب أن يكون السطح جوهرأ، اذ ما قلنا: ان كلّ صورة لنوع من الأنواع /PA110/ يلزمه عرض فهو جوهر، بل ذلك في صورة الجسم وحده، فتكون الجسمية التي هي من باب الكميّة تلزمه الجسمية التي هي الصورة».

فان قلت: لو تمّ هذا لجاز أن يكون شيء واحد عرضاً و جوهرأ ولا يجوز ذلك. قلت: هذا انما يوجب ذلك لولزم من قولنا هذا، أن يكون ذات هذين الأمرين واحدة، و ليس يلزم من قولنا هذا ذاك، اذ مرادنا أن المقدار بأحد الاعتبارين كميّة الجسم، و بالاعتبار الآخر فصل منطقي دالّ على صورة الجسم و ماهيته و حقيقته، و اذ من الجائز أن يعبر عن الفصل الحقيقي بأقرب صفاته و عوارضه، و أطلق عليه اسمه، قال الأستاذ سابقاً: «و فصله».

[١٨/١٩٧] قال: بالحمل الأولي^٢ الذاتي.

أقول: يعنى بذلك أن المحمول هو بعينه نفس الموضوع بعد أن يلحظ التغير الاعتباري؛ أي هو بعينه عنوان حقيقة لا أن يقتصر على مجرد الاتحاد في الوجود. و بالجملة أن هذا التغير الاعتباري ليس الاعتبار المأخوذ فيه هو اعتبار الادراك بجعل تكرر الادراك حيثية تقييدية يتكثّر بحسبها المدرك، فيحكم بأن المدرك بأحد الادراكين هو نفس المدرك بالادراك الآخر، و لا يلحظ تعدّد الآ من تلك الجهة، و هذا هو الذي يقال: أنّه ضرب متصوّر من حمل الشيء على نفسه، و لكنّه هدر غير مفيد^٣، بل

٢ - ب: الأول.

١ - م: كمية فينظر. ب: فينظر.

٣ - ش: مفيد.

التغاير هنالك باعتبار العنوانية، والذي عنوانية فيؤخذ الشيء من حيث أنه عنوان لنفسه و ذو عنوان لنفسه.

و من الناس من لم يستطع الى الفرق بين الحمل الأولي وبين حمل الشيء على نفسه سبيلًا، فقد وقع في محمصة اشتباه الأول بالأخير؛ ولا يخفى الفرق بينهما لدى الناقد الحبير. و انما يسمّى ذلك، الحمل الأولي الذاتي لكونه الأولي الصدق، أو الأولي الكذب بحسب نفس مفهومى حاشيتي الحمل بما هو حمل.

و بالجملة: اذا اعتبر ذلك بين المفهومات المتغايرة في جليل النظر، ربّما احتيج لتعيين^١ الايجاب أو السلب الى تدقيقه، كما يقال: الوجود هو الماهية أو ليس، والوجود هو الوحدة أو ليس، و يحتاج في الأذعان^٢ الى البرهان، هذا ما عليه الأستاذ.

والذي يلوح من البرهان هو ما لا يكون المحمول بالنظر الى الموضوع واسطةً في الثبوت، لا أعمّ ولا اخصّ، بل الواسطة فيه ذاته لذاته و ان لم يكن المحمول نفس جوهر الموضوع، ولا يكون هنالك مجرّد الاختلاف بالعنوانية و ذى العنوانية، بل ما يكون مثل حمل الأعراض الذاتي على معروضاتها، الكافي فيه وجود موضوعاتها من دون أن يكون هنالك واسطة مطلقاً، لا عامّ ولا خاصّ ولا مساوٍ، فيكون العرض الأولي الذاتي /MA81/ /PB110/ أخصّ من العرض الذاتي.

ثمّ لا خفاء في جواز أن يقال: انّ ما عليه الأستاذ - طاب ثراه - في تحقيق الحمل الأولي الذاتي شيء، والذي في البرهان من الشفاء من العرض^٣ الأولي الذاتي شيء؛ وليس ولا شيء منها هو الآخر، فليتدبّر!

[١٩/١٩٧] قال: ينبوع التشخص ...

أقول: فيكون الوجود والتشخص حكايةً عن أمر واحد يعبر عنه بهما تشخص^٤، و

٢ - م: الأذهان.

٤ - ب: - تشخص.

١ - ش: لتعين.

٣ - م: - الذاتى ثم لاخفاء ... العرضى.

لما كانا مفهومين متغايرين - لكن حقيقتهما أمر واحد و لتغاير مفهوميهما - لم يصح أن يكون أحدهما محمولاً على الآخر حملاً أولياً ذاتياً، حيث أنّ الاعتبار فيه كون مفهوم واحد له اعتباران، أحدهما: أخذه عنواناً لنفسه. و ثانيهما: نفسه بما هو ذو عنوان. كقولنا: هو البطل المحامي.

قال الشيخ عبدالقاهر الجرجاني في كتاب دلائل الاعجاز في بحث تعريف المعرف باللام: «وقد يراد به معنى آخر دقيق يكون المتأمل عنده، كما يقال يعرف وينكر، كقولك: «هو البطل المحامي»، فأنك لا تريد به عهداً ولا حصر جنس ولا ظهور اتّصافٍ، بل تريد أن تقول لصاحبك: هل سمعتَ بالبطل المحامي؟ و هل تصوّرت حقيقته^٢ ما هي^٣؟ فان كنت أحطت بكنهه خُبراً فعليك بفلان، واشدد به^٤ يدك فهو ضالّتك، و عنده بغيتك و طريقته طريقة قولك: هل سمعتَ بالأسد؟ و هل تعرف ما هو؟ فان كنت تعرفه فزريد هو هو بعينه لاحقيقة له ورائه»، انتهى.

ثم لا يخفى أنّ الاعتبار في المحمول بالحمل الذاتي أن لا يكون مفهومه مغائراً المفهوم الموضوع بأن يكون هو هو، و أمّا الاختلاف بالعنوانية و ذى العنوانية و نحو الوجود والشخص لما كانا متغايرين مفهومًا و ان كانا حكايةً عن حقيقة واحدة، قد نفي عنه الحمل الأولي الذاتي ولم ينف عنه العينية، بل حكم بأنّهما ينبعان عن ينبوع واحد من جهة واحدة.

[٢١/١٩٧] قال: من تلقاء اقتضاء جوهر الماهية.

أقول: و ذلك كما في العقول المفارقة والأجرام الفلكية، حيث انّ كلّاً^٥ من الماهيات النوعية التي لكلّ منهما يقتضي لوازم و عوارض ولواحق قائمة به يقلّل اشتراكه، فيصلح

١ - م: الآ. ب: ان.

٢ - ب: حقيقتها.

٣ - كذا.

٤ - ش: - به.

٥ - ش: - كلّاً.

بحسبها أن يستند اليه تعالى و يتشخص ذاته. وقوله: «أو بحسب استعداد المادة» اشارة الى الكائنات الفاسدة من الهويات الشخصية، ثم فصله بقوله: «فان كان من الأنوار المفارقة»، بمعنى العقول المقدسة.

[٢/١٩٩] قال: فهو مطابق انتزاع الوجود منه.

أقول: أى الوجود الحق مطابق انتزاع الوجود من كل موجود، فيكون كل موجود و متشخص غيره تعالى، منتزعا عنه الوجود والتشخص و نحوه. و أما الوجود الحق القائم بذاته والتشخص القائم بالذات /PA111/ - تعالى مجده - فهو مطابق وجود ما عداه و تشخص ماسواه، فيكون - جل مجده - هو الوجود الحقيقي والتشخص الحقيقي لماعداه؛ لأنه مابه موجوديته و متشخصيته.

قال الشيخ في الرسالة النبروزية بهذه العبارة: «موجد الوجود^١ و هو مبدع المبدعات و منشيء الكل، و هو ذات لا يمكن أن يكون متكثرأ أو متغيرأ أو متحيزأ أو متقوماً بسبب في ذاته أو مبائن لذاته، ولا يمكن أن يكون وجود في مرتبة وجوده فضلاً عن أن يكون فوقه، ولا وجود غيره ليس هو المفيد ايّاه». و قوله^٢: «فضلاً عن أن يكون مستفيداً عن وجود غيره وجوده، بل هو /MB81/ ذات^٣ الوجود المحض والحق المحض والجود المحض والعلم المحض والقدرة المحضة والحياة المحضة من غير أن يدل لكل^٤ واحد من هذه الألفاظ على معنى مفرد على حدة، بل المفهوم منها و من الكل^٥ عند الحكماء معنى واحد^٦ و ذات واحدة^٧، انتهى.

قلت: يظهر منه أنه تعالى كما هو مطابق الوجود والتشخص لماعداه، كذلك مطابق

١ - فى المصدر: واجب الوجود.

٢ - ب: قوامه.

٣ - المصدر: - ذات.

٤ - ب: بكل.

٥ - المصدر: - و من الكل.

٦ - المصدر: معنى و ذات واحد.

٧ - راجع، تسع رسائل، الرسالة النبروزية، ص ٩٢.

العلم والقدرة والارادة والحياة.

وبالجملة كلّ ما هو وجود وكمال وجود فيما عداه وان كان هو ممّا ينتزع عنه، ولكنّه غير منشأ و مطابق لهذه الامور، فالحياة الحقيقية والعلم الحقيقي والقدرة الحقيقية والارادة الحقيقية لماعداه هو الله تعالى وان كان ممّا ينتزع عنه هذه الصفات الكمالية والسمات^١ القدسية، هنالك الولاية لله الحقّ.

[١٦/١٩٩] قال: لاوحدة مقدارية.

أقول: لتبدّل المقادير عليها؛ حيث أنّها تتحرّك في الكمّ، فلاوحدة مقدارية شخصية لها.

ثمّ إنّ الصورة الجسمية لما كانت متّصلةً واحدةً فلا يكون شيء من العناصر جزءاً لها، وان كان جزء من الشجرة فتكون الصورة متصلةً. وذلك بخلاف ما عليه أمرها اذا كانت مركّبة من العناصر، حيث أنّه ينافي اتصالها، كما لا يخفى.

وقوله: «فليتحرز^٢ من أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات»: أى أخذ الصورة الجرمية التي تركّبها من النار والهواء بالعرض مكان ما بالذات، أى الشجرة التي تركّبها منها بالذات؛ ولما حكم باتصال الصورة الجرمية وعدم تركّبها مما ينافي اتصالها قال: «فهذا أيضاً أصل»، الى آخره.

[١٦/١٩٩] قال: لا من جرمية واحدة.

أقول: يظهر^٣ من هذا الكلام أنّ الفائض على البسائط التي قد تركّبت منها المركّبات صورة جسمية متصلة قائمة بتلك البسائط، و من ههنا لا يلزم قيام الصورتين النوعيتين

١ - السمات: العلامات.

٢ - م: فليحترز.

٣ - يمكن أن يقرأ في «ش»: فظهر.

بأمر واحد.

قال الشيخ في كتاب السماء والعالم من الشفاء: «أنّ المادّة الواحدة البسيطة لا يمكن [أن] تتنوّع بصورتين نوعيتين، اذ تقوّمها بأحدهما يوجب أن لا تتقوّم بالأخرى، والمفروض خلافه. /PB111/ و تقوّمها بهما معاً ملزوم أن تكون الصورة مجموعهما، لا كلّ واحد منهما، وهو أيضاً خلاف المفروض»، انتهى.

قلت: يجوز قيام الصورة التركيبية النوعية بحامل الكيفية المزاجية، فيكون كلّ من العناصر البسيطة جزء من مجموع العناصر، والمجموع حامل للمزاج التركيبي، فتحمل الصورة النوعية التركيبية، وأنّ كلّاً من تلك البسائط يتصوّر بصورته المختصّة به النوعية، فلا يلزم شيء من الفسادين؛ لاصيرورة الصورتين صورةً واحدةً، ولا عدم تقوّم المادّة الواحدة بالصورة الأخرى ولو بالعرض.

ثمّ إنّ السيّد السند هرباً^١ عن تقوّم المادّة بالصورتين، ذهب - بعد التزام بقاء صور العناصر فيها - الى أنّ لها حينئذٍ صوراً معزولةً عن العمل، فلا يكون النار مثلاً ناراً؛ اذ من حمله عمل الصورة في المادّة أن تجعلها نوعاً والمفروض أن ليس لها عمل فيها، فهي حينئذٍ على وجه لو زال لم^٢ يمنعها عن العمل، عملت في مادّتها وعبرتها نوعاً، ولهذا عبر عنها الحكيم بالقوّة وقال: إنّ القوّة باقية فيها وليس ذلك منافياً لما قيل من أنّ الصورة جزء، و يكون الشيء معه بالفعل، اذ ذاك تعريف الصورة العاملة، لا الصورة المعزولة عن العمل أو المطلق الشامل له وغيره. وهذا كما ترى، اذ لا معني للصورة /MA82/ الاّ نفس فعلية المادّة عند هذا السند، فلا يجوز أن تكون لمادّة العنصر صورة ولا يكون العنصر عنصراً، فليتدبّر!

[٢٠/١٩٩] قال: بل الوحدة العددية ...

أقول: أراد - قدّس سرّه - بذلك ما يكون ما به الوحدة فيه عين ما سلبت عنه

الكثرة، فيشمل الطبائع الكلية المأخوذة في حدّ أنفسها، كالانسان والحيوان والجوهر مع عزل النظر عن قولها على الكثرة و حملها عليها. و ذلك بخلاف ما عليه أمرها اذا أخذت كذلك، حيث انّ ما سلبت عنه الكثرة حينئذ أفرادها - نوعيةً كانت أو شخصية - و ما به الوحدة ذواتها المطلقة، فان كانت ما به الوحدة هو النوع و ما سلبت عنه الكثرة هو الهويات شخصية و انّ كان جنساً كان ما به الوحدة هو الجنس، و ما سلبت عنه الكثرة أنواعها. فلهويات الشخصية متكررة شخصاً متوحدة نوعاً على الأوّل؛ والأنواع متكررة نوعاً، متوحدة [ة] جنساً، فتكون واحدةً بالجنس.

و أمّا اذا لوحظت تلك الطبائع الكلية بحسب جواهر ذواتها تكون واحدةً بالعدد ولا تكون واحدةً بالشخص ولا بالنوع ولا بالجنس، حيث انّ ما سلبت عنه الكثرة عين ما به الوحدة الذي ليس هو الشخص.

فقد بان أنّ كلّ ما له تشخصٌ له وحدة عددية، و ليس كلّ ما له وحدة كذلك له تشخص؛ اذ مفهوم الانسان /PA112/ مثلاً له وحدة عددية، و ليس له تشخص. فاندفع ما توهم من أنّ الانسان مثلاً كما يصدق عليه الواحد يصدق عليه التشخص، فلا يوجد أحدهما بدون الآخر؛ اذ لو أريد به أنّه يصدق عليه التشخص من حيث أنّه كلّ فهو ممنوع والمستند ظاهر؛ وان اراد^١ به^٢ أنّه يصدق عليه المتشخص لامن حيث أنّه كلّ، فهو مسلم و غير نافع، و هو ظاهر تفصيله في شرحنا على الهيات كتاب الشفاء.

[١٢/٢٠٠] قال: بين التعاقب التعقبى ...

أقول: يريد بذلك ابطال ما يتوهم من تجويز تركّب الجسم من أجسام صغار صلبة ديمقراطية على أن تكون تلك الصغار مختلفة الحقيقة، و كان حقيقة كلّ واحد منها

مقتضياً^١ لاتصالها، فلا يجوز عليها الانفصال الانفكاكي الطاري. وعلى تقدير اشتراكها في الحقيقة النوعية، فالجزءان منها المنفصلان إنما انفصلهما بحسب الخلقة، فيجوز أن لا يقبل كلٌّ منها الانفصال الطاري، وإن جاز انفصال أحد الجزأين الوهميين من الآخر بحسب الفطرة الأولى، وقدنبّه - طاب ثراه - على عدم جواز التبادل الابتدائي كما لا يجوز في التعاقب التعقبي في الفطرة الثانية، والألجاز صيرورة شخص واحد من تلك الأجسام شخصين في الفطرة الأولى، وهو مستحيل، كما لا يجوز صيرورة شخص واحد شخصين في الفطرة الثانية، وقد سبق توضيحه من سبيلين في وميض سابق.

وقوله - قدّس سره -: «بل إنَّ كون الشيء في جوهر نفسه» إلى قوله: «هذا الوجود أو ذاك الوجودان» يرشدك إلى الاستحالة أن يكون الشيء بحيث لا يأتى أن يكون هذا الفرد أو الفردين حيث يستدعى جواز أن يكون فرداً أو فردين أو فردين فرداً واحداً^٢، و من هذه الاستحالة تلوح استحالة صيرورة الشخص شخصين على التعاقب أيضاً، فصيرورة شخص شخصين مستحيلة جداً سواء كان ابتداءً أو تعاقباً.

وقوله^٣: «أنّه لو كان لمفهوم ما صلوح أن يكون في الفطرة»، إلى آخر /MB82/ ما ذكره من الترديد من امكان تكثر الأشخاص وعدم امكانه في الفطرة الأولى ناظراً إلى استحالة أن يكون شخص من تلك الأجسام بحيث يصلح أن يصير شخصين في أول الفطرة، على ما توهم من جواز الانفكاك الخلقي حيث إن مفاده يرجع إلى جواز صيرورة الجسم الواحد من الصغار جسمين؛ وهل هذا إلا في قوّة جواز صيرورة شخص شخصين، و كما استحال ذلك على التعاقب يستحيل كذلك على التبادل؟ ألا ترى أن من المستحيل صيرورة زيد زيدين، أو صيرورة زيدين زيدا؟ فهو مّا أمّا أن يصلح لهذا أو لا يصلح

١ - كذا.

٢ - كذا. و الظاهر: أن يكون فرد فردين أو فردان فرداً واحداً.

٣ - الكلمة غير مقروءة في م.

لذلك، فلا يجوز في بدو الفطرة أن يكون أحدهما مع جواز الآخر، و إلا لكان له امكان
تكثر الأشخاص و امتناعه جميعاً، فكان هنالك حالة للمفهوم، و هو خُلف فاسد على ما
قال: «كان يتصور هناك» /PB112/ الى آخر ما ذكره.

[٩/٢٠٣] قال: واحدة بالشخص في ذواتها^١.

أقول: لا خفاء في أن هذا المسلك ناهض الحكم على بطلان ما عليه الفاضل الرازي
في أواخر شرحه على النمط الرابع من كتابه الاشارات من تركيب الاتحادى للمادة مع
الصورة، بما تقريره و تلخيصه: «أن ليس للهيولى حقيقة بالفعل بدون اعتبار^٢ الصورة مع
فعلية كونها أمراً موجوداً و جوهرأ مستعداً بدون اعتبار الصورة». و تبعه السيد السند من
المتأخرين، ظناً منها^٣ أن هذا ما عليه الشيخ في الشفاء بقوله: «أن جوهر الهيولى و كونها
بالفعل هيولى ليس شيئاً آخر، إلا أنه جوهر مستعد لكذا، و الجوهرية التي لها ليس تجعلها
بالفعل شيئاً من الأشياء»^٤. قال الشارح الرازي: هنالك «ولكن تفسير كلام الرجل بما
يوافق أصوله و هو الواجب»، انتهى.

قلت: ان كون تحصل الهيولى بالصورة و فعليتها بها ينافي اتحادهما معها؛ لأن المعلول
متحصل بالعلّة ولا يصح اتحاده بها، و أن كون ذلك معتقداً الرجل غير مسلّم تعبيراً عن
الشيخ الرئيس به مع سوء أدبه لم يفهم مرامه. يرشدك اليه ما ذكره الشيخ في الهيات
الشفاء ج: «و أيضاً فإن الجسم المفرد^٥ - من حيث هو جسم - له صورة جسميه^٦، فهو شيء
بالفعل، و من حيث هو مستعد - أي استعداد شئت - فهو بالقوة. ولا يكون الشيء من حيث

١ - فى القبسات: ذاتها.

٢ - م: اعتبار.

٣ - م: منهما.

٤ - الشفاء، الألّهيات، المقالة الثانية، الفصل الثانى، ط مصر، ص ٦٧.

٥ - المصدر: - المفرد.

ج - ش: - الشفاء.

٦ - المصدر: الجسمية.

هو بالقوة [هو] شيئاً من حيث هو بالفعل^١، بل إنّما يكون الشيء من حيث هو بالقوة شيئاً آخر من حيث هو بالفعل، فتكون القوة للجسم لامن حيث له الفعل، فصورة الجسم التي هي الفعل تقارن شيئاً آخر مغائراً له في أنّه صورة، فيكون الجسم جوهرًا مركّباً من شيء عنه بالفعل^٢، وعن شيء عنه له القوة، فالذي له به الفعل هو صورته، والذي عنه القوة هو مادّته، والشيء الثاني هو الهیولی^٣.

ثم قال: «ولسائل أن يسأل و يقول: فالهیولی أيضاً مركّبة، وذلك لأنّها في نفسها هیولی و جوهر بالفعل و هي مستعدّة أيضاً، فنقول: إنّ جوهرية الهیولی و كونها بالفعل^٤ هیولی ليس شيئاً آخر، إلّا أنّه جوهر مستعدّ لكذا، والجوهرية التي هي لها ليست تجعلها بالفعل شيئاً من الأشياء بل تعدّها لأن تكون بالفعل شيئاً بالصورة، وليس معنى جوهريتها إلّا أنّها أمر ليس في موضوع، فالاثبات ههنا هو أنّه أمر واحد /MA83/ و أنّا أنّه ليس في موضوع فهو سلب، و أنّه أمر، ليس يلزم منه أن يكون شيئاً معيّناً بالفعل، لأنّ هذا عامّ ولا يصير الشيء بالفعل شيئاً بالأمر العامّ مالم يكن له فعل يخصّه، وفصله أنّه مستعدّ لكلّ شيء، فصورته التي تظنّ له هي أنّه مستعدّ قابل. فليس^٥ ههنا حقيقة للهیولی تكون بها بالفعل و حقيقة أخرى بالقوة، إلّا أن تطرأ عليه حقيقة من خارج، فتصير بذلك /PA113/ بالفعل، و تكون في نفسها و اعتبار وجود ذاتها بالقوة؛ و هذه الحقيقة هي الصورة، و نسبة الهیولی الى هذين المعنيين أشبه بنسبة البسيط الى ما هو جنس و فصل من نسبة المركّب الى ما هو هیولی و صورة»^٦، انتهى.

و هو بصريح^٧ منطوقه يدلّ على أن ليس للهیولی حقيقة بالفعل بدون الصورة، ولا يدلّ على أنّ الصورة متّحدة بها في الذات، فأنّه ليس لجميع المعلولات بدون العلّة

١ - المصدر: + شيئاً آخر.

٣ - المصدر السابق، ص ٦٧ باختلاف يسير.

٥ - المصدر: ليس.

٧ - م: صريح.

٢ - ش: له بالفعل.

٤ - م: الفعل. ش: + و.

٦ - المصدر السابق، صص ٦٧ - ٦٨.

حقيقة بالفعل، ومع هذا تكون لها ذوات ووجودات متغايرة مغايرة للعلّة، فعلى هذا جاز أن يكون لكلّ من الهيولى والصورة وجود و ذات مغايرة لذات الآخر، ومع ذلك تكون الصورة علّة للهيولى، ولهذا لم تكن للهيولى حقيقة في حدّ ذاتها بدون الصورة.

نعم إنّ للهيولى اعتبارين:

أحدهما: أن يؤخذ بشرط لا، و ثانيهما: أن يؤخذ لا بشرط. وبالاختبار الثاني يصحّ أن يكون عين الجسم الذي هو مركّب من^١ معنى الجوهر بالمعنى المذكور والممتدّ على الاطلاق، فيصحّ القول بأنّ الهيولى تصير جسماً بواسطة صورتها الجسمية، بخلاف التقدير الآخر، لأنّها جزء للجسم الموجود و عين لذات الهيولى مع قيد السلبي، وإذا أخذ بالاقتدار السابق كانت جنساً محمولاً على مجموع الهيولى والصورة حمل الجسم على الحيوان والنبات والمعدن. ذكر الشيخ في الهيات الشفاء حيث قال: «فنقول: إنّ المعنى الذي يدلّ عليه بلفظ الجنس ليس يكون جنساً إلّا على نحو من التصرّو، وإذا تغيّر عنه ولو بأدنى اعتبار لم يكن جنساً»، انتهى.

قلت تارة أخرى: إنّ الفاضل الرازي لو أراد أن الشيخ ذهب الى اتّحاد الهيولى مع الجسم بهذا الاعتبار فلا نزاع معه، وهو لا يستدعي أن لا يكون الهيولى بالاعتبار الآخر جزءاً له و مغائراً^٢ لجزء آخر منه وهو الصورة وان كان تحصّلها في الخارج بها، وأصرّح^٣ من ذلك كلّ ما قال الشيخ في الشفاء حيث قال: «فاتّحاد الفصل بالجنس ليس إلّا على أنّه شيء كان يتضمّن الجنس بالقوّة، واتّحاد الجزء بالجزء في المركّب فإنّما هو اتّحاد شيء بشيء خارج، فيكون اتّحاد الأشياء بالتّي فيها اتّحاد على أصناف؛ أحدها: أن يكون كاتّحاد المادّة والصورة، فيكون المادّة شيئاً لا وجود له بانفراد ذاته بوجه، وأنّما يصير بالفعل بالصورة على أن تكون الصورة أمراً خارجاً عنه، ليس أحدهما الآخر؛ فيكون المجموع ليس ولا

٢ - ش: مغائر.

١ - ش: منه.

٣ - م: صرح.

واحداً منها»، انتهى، وهو يدلّ على تقدّم الصورة بالذات على الهيولى، فتوجد الصورة أولاً ثم الهيولى.

وقوله: «انّ المادّة شيء لا وجود له بانفراد ذاته بوجه، وأنما يصير بالفعل بالصورة على أن تكون الصورة أمراً خارجاً عنه ليس أحدهما هو الآخر» /MB83/ يدلّ على أنّ /PB113/ لكلّ من الهيولى والصورة ذاتاً ووجوداً وأنّ فعلية الهيولى بالصورة، فلا تكون بينهما علاقة اتّحادية، بل اتّحادها أنّما يكون عبارة عن حصول أمر طبيعي عنها. فتدبرّ في المقام، فإنّه من مزالق أقدام الأعلام؛ واللّه وليّ الفضل والالهام.

[٢١/٢٠٤] قال: والزمان والحركة.

أقول: ذلك لأنّ كون الشيء زمانياً أنّما يكون بما يعرضه من الحركة، وهيوليات الأفلاك لما كانت علل القوام لها - لا الكون - فلا تتحرّك في الكيفيات الاستعدادية، فلا تكون زمانية. وذلك بخلاف ما عليه أمر هيولى الكائنات، حيث يتحرّك فيها فتكون زمانية بحسبها، فلذلك يمضي فيها حكم الكون والفساد والزمان والحركة. قال الشيخ في طبيعيات الشفاء: «انّا أوضحنا أنّ الأجسام التي في طباعها أن تقبل الكون والفساد، في طباعها أن تتحرّك بالاستقامة، فيجب من ذلك لمن أحسن النظر أن بعض الأجسام المتحرّكة يقبل الكون والفساد، واذ صدق الموجبة الكلّية أعني قولنا: كلّ ما يقبل الكون والفساد، ففيه مبدأ ميل مستقيم ملزوم صدق، أنّ بعض ما فيه مبدأ ميل مستقيم يقبل الكون والفساد».

ثمّ قال ما محصّوله: «انّ الأجسام المذكورة لا يمكن أن يعرض لها وضع مخصوص، لكنّ التالي باطل فكذا مقدّمه. أمّا الملازمة: فلأنّ علّة عروضه لها ليس يجوز أن تكون ذاتها أو لوازمها، والّا لما جاز زواله، فيكون العارض هو أمّا حركته المستديرة أو المستقيمة أو لوازمها و عوارضها أو أمراً اتّفاقياً، أو كون وجوده حادثاً فيه بهذا الوضع. لكنّ الأوّل

والثاني باطلان، لامتناع عروض الحركة المستقيمة لها، وامتناع عروض الحركة المستقيمة لها في محالها، فكذا ما هو من لوازمها، وكذا كون المخصّص أمراً اتفاقياً، والألجاز أن يقع فيها ولا يكون لها وضع، فيكون المخصّص للانقلابات المتتالية الموجبة لأوضاع، كذلك المسبوقية بامكانها وهو الظاهر؛ فيكون كلّها مشتركة في هيولى واحدة تتوارد عليها استعدادات بها، تفسد صور بعض منها وتحدث صور بعض آخر منها فيها، أمّا بلا واسطة، أو بوسائط.

[٢/٢٠٥] قال: الى حدود ما فيه الحركة

أقول: يعنى المقولة التي تقع فيها الحركة، وهى أربع. وفيما ذكره - قدّس سرّه - تبنيه على أن ما فيه الحركة أمر غير قارّ، وهو فرد تدريجي ينطبق على الزمان. وبالجمله أن ما فيه الحركة كالأين مثلاً هو الحاصل للجسم^١ من مبدأ المسافة الى منتهاها. وأن هيهنا اندفع الايراد بأنّه ان كان واحداً /MA84/ فلا حركة، وان كان متعدداً بلافصل لزم تتالى^٢ الآتات، وهو محال، ومع ذلك مستلزم لانقطاع الحركة الأينية. وجه الاندفاع: أن مبنى هذا الايراد على كون التوسّط المذكور غير منقسم، وليس كذلك.

تفصيل المقام: أن المراد ممّا فيه الحركة الذى تقع فيه الحركة أمر شخصى متوسّط بين المبدأ والمنتهى، وأن موضوع الحركة ينتقل من نوع من تلك المقولة الى نوع آخر منها - كما عليه المشاؤون في الكيف - أو من صنف الى صنف - كما عليه الاشراقيون - أو من فرد الى فرد، كما في غيره. فإن المتحرّك حين حركته موصوف بالتوسّط بين أمرين، متروك و مقصود، أمّا أين أو كيف لهما لا محالة مقولة، فيقال: ان الحركة في تلك المقولة.

ثم لا يخفى أن ذلك الفرد الذي لا قرار له ينطبق وجوده على الزمان، فتكون أجزاؤه

متوسطةً بين صرافة القوة و محوطة الفعلية، لأنها أجزاء و حدود للمتصل الواحد، فتكون وهميةً متوسطةً بين القوة المحضة و صرافة الفعلية.

و من ههنا اندفع الاشكال بأن المتحرّك في الكيف امّا أن يتحرّك من الضعيف الى الشديد، أو بالعكس؛ وفيما بينهما مراتب متفاوتة من الكيف متخالفة بالنوع أو الصنف، و في غيره متخالفة بالفرد. و على أيّ تقدير، كيف يصحّ أن يكون ما فيه الحركة فرداً شخصياً غير قارّ بين المبدأ والمنتهى مع أن الأمر في الكيف أشكل؟

وجه الدفع: أن المتحرّك مادام متحرّكاً يكون أنواع ما فيه الحركة و أصنافها أو أفرادها من الحدود غير موجودة بالفعل، بل تكون متوسطةً بين الفعل والقوة، فلا يصحّ أن يكون المتحرّك حين حركته موصوفاً إلا بالتوسط بين أمرين، فلانوع و لاصنف و لافرد إلا بالقوة، بمعنى أنه اذا سكن صار ذلك بالفعل.

فاندفع حينئذٍ ذلك الايراد الذي تدور رحاه على كون أجزاء الفرد الشخصي من الكيف كصفات تكون أنواعاً، أو أصنافاً منها، و في غيره يكون /PB114/ أفراداً، و ذلك لأنّ تلك الأجزاء أنواع و أصناف و أفراد وهمية غير موجوده بالفعل مادام المتحرّك متحرّكاً، كما بيّن في موضعه.

قال المعلم الثاني: «أنّ ما فيه الحركة الكيفية كيفيةً بسيطة متّصلة صالحة لأن قسم الى كصفات مختلفة الحقيقة». قال بهمنيار في التحصيل انّ في مثل الشجر ليس جزء بالفعل بهذه العبارة: «انّ الجزء فيه أيضاً بالقوة، لأنّ الوحدة فيه بالفعل، و كلّ ما فيه وحدة بالفعل كثرته بالقوة». و أمّا أصحاب ديمقراطيس، فإنّما يبطل قولهم بهذا لاعترافهم على ما نصّ عليه الشيخ في الهيات شفته، لا لأنّ الأمر يجب أن يكون كذلك.

[٣/٢٠٥] قال: فلا محالة أيّ آن نفرض في زمان الحركة

أقول: قد عبّر عنه العظيم فيثاغورس بقوله: «انّ الحركة عبارة عن الغيرية.» و هذا

قريب ممّا ذكره أفلاطن الالهى من «أنّها الخروج عن المساواة» بل مقصودهما واحد، و هو الذي ذكره المصنّف الأستاذ؛ لأنّ مراد الحكيم الأوّل من «الغيرية» كون الجسم حالةً في كلّ آن تفرض مخالفاً لحاله قبل ذلك، كانت هذه الأحوال المتعاقبة المتوالية أموراً متغيّرة؛ و مراد الحكيم الأخير من «الخروج عن المساواة» كون الجسم بحيث لا يعرض /PA114/ له أن من الآتات الآ و حاله في ذلك الآن بخلاف حاله قبل ذلك.^١

[٢/٢٠٦] قال: أحدهما الآن السيّال

أقول: لا يخفى أنّ الآن السيّال في الشفاء و في بعض رسائل الشيخ^٢، من ذلك كتابه عيون الحكمة حيث قال فيها بهذه العبارة: «و كما أنّ الشيء الذي في العدد أمّا مبدؤه كالوحدة، و أمّا قسمته كالزوج والفرد، و أمّا معدودة كذلك الشيء في الزمان، منه ما هو مبدؤه كالآن، و منه ما هو جزؤه كالماضي والمستقبل، و منه ما هو معدودة و مقدّرة و هو الحركة»، انتهى.

تقريره: أن يقال ليس الآن جزءاً من أجزاء الزمان، بل هو مبدأ لحصول الزمان، و ذلك لأنّ الآن شيء غير منقسم. ثمّ أنّه بـسـيـلـانـه و حركته /MB84/ يفعل الزمان، كما أنّ النقطة تفعل بـسـيـلـانـها و حركتها الخطّ. و الزمان هو الذي ينقسم الى الماضي والمستقبل، فنسبة الآن الى الزمان نسبة المبدأ الى ذي المبدأ و نسبة الماضي والمستقبل الى الزمان نسبة الزوج و الفرد الى العدد. ثمّ إنّ الآن بذلك المعنى غير الآن الذي هو طرف الزمان، كما نبّه عليه الأستاذ في أصل الكتاب.

فاندفع ما أورده على الحكماء امام المشكّكين^٣ بقوله: «أنكم زعمتم أنّ الآن طرف

١ - قد وردت هذه التعليقة في نسخة «ب» قبل تعليقة [٢/٢٠٥].

٢ - كذا و في العبارة وجه اضطراب كما لا يخفى.

٣ - م، ب: المشكّكين.

للزمان وصفة قائمة به، فكيف زعمتم أن الآن هو الأصل والمبدأ، وأن الزمان إنما حدث من حركته؟! انتهى، وهذا كما ترى؛ وما في طبيعيات الشفاء في فصل في بيان أمر الآن بهذه العبارة: «فحرى بنا أن ننظر هل كما أن المنتقل ذاته واحدة وبسيلانه فعل ما هو حدّه ونهايته، وفعل المسافة أيضاً كذلك، في الزمان شيء هو الآن يسيل فيكون هو ذاتاً غير منقسمة من حيث هي، وهو بعينه باقٍ من حيث هو كذلك، وليس باقياً من حيث هو الآن؛ لأنه إنما يكون أنا إذا أخذ محدداً للزمان، كما أن ذلك يكون منتقلاً إذا كان محدداً لما يحدّه، ويكون في نفسه نقطة أو شيئاً آخر، وكما أن المنتقل يعرض له من حيث هو منتقل أنه لا يمكن أن يوجد مرتين، بل هو يفوت بفوات انتقاله، /PA115/ كذلك من حيث هو أن لا يوجد مرتين، لكن الشيء الذي لأمر صار أنا عسى أن يوجد مراراً، كما أن المنتقل - من حيث هو أمر عرض له الانتقال - عسى أن يوجد مراراً، فان كان شيء مثل هذا موجوداً فيكون حقاً ما يقال أن الآن يفعل بسيلانه الزمان، ولا يكون هذا هو الآن الذي يفرض بين زمانين يصل بينهما»، انتهى. وهو يعطى أنه ينفي الآن بمعنى السيال ووجوده.

[٧/٢٠٦] قال: وقائم بجرم الفلك الأقصى.

أقول: من ههنا اندفع ما ذكره امام المشكّكين^١ من الايراد على الحكماء من أن قولهم - الآن شيء غير منقسم وأنه يفعل بسيلانه الزمان - تسليم لكون الآن سبباً قائماً بنفسه مستقلاً بذاته، ثم أنه يفعل بسيلانه الزمان، وذلك بعينه رجوع الى مذهب الامام افلاطون^٢ من أن الزمان جوهر قائم بذاته مستقل بنفسه. ثم أنه^٣ تحصل له نسب متعاقبة متتالية الى الحوادث، فحينئذ يكون هذا اختياراً لهذا القول واعترافاً بسقوط قول من يقول: الزمان عبارة عن مقدار الحركة؛ ووجه اندفاعه ظاهر.

٢ - م، ب: افلاطون.

١ - م: المشكّكين.

٣ - ش: - أنه.

[١٠/٢٠٦] قال: تقدر جميع الحركات ...

أقول: لم يقل مقدار جميع الحركات تنبيهاً بليغاً على أن له تعلقاً ما بها - سواء كان بحسب عروضه لها أم لا. وبالجمله أنه يشمل ما يكون الزمان في الحركة أو بالعكس، والأوّل: هو حركة الجرم الأقصى؛ والثاني: حركة ماسواها - سواء كانت مستقيمة أو مستديرة. قال الرئيس في طبيعيات الشفاء: فرق بين أن يقال: انّ ذات الزمان عارضة للحركة، وبين أن يقال: انّ ذات الحركة يتعلّق بها الزمان على سبيل أنّ الزمان يعرض لها؛ لأنّ الأوّل معناه أن شيئاً يعرض لشيء، ومعني الثاني أن شيئاً /MA85/ يستتبع شيئاً، والاستتباع لا يستلزم العروض، اذ ربّما قدر المبائن بالموافاة والموازاة لما هو مبائن له؛ اذ معنى الاستتباع أن كلّ جزء من الحركة يفرض يكون وجوده مقارناً لوجود جزء مفروض في الزمان بأن يحدثا معاً، والكلّ للكلّ، ولهذا يمكن أن يكون للمختلفات من الحركة زمان واحد. واذ ذاك كذلك جاز أن يقدر الشيء بالمبائن عند العارض لأمر آخر فيما قرّرنا من المراد اندفع كثير من الايرادات:

منها أن الحركة لو كانت مقدّرة بالزمان لزم تقدّر أمر واحد بمقدارين متخالفين، لأنّ الحركة مقدّرة بالمسافة الواقعة هي فيها بالزمان أيضاً والثاني أزيد من الأوّل؛ اذ الزمان مقدار حركة هي أسرع من سائر الحركات،

ومنها أن الزمان لو كان مقدّراً للحركة لكان لكلّ حركة زمان هو مقداره؛ اذ لكلّ حركة مقدار. وذلك لما علمت أن الحركة لا توجد /PB115/ بدون أن يقارن وجودها وجود أجزاء الزمان مثلاً لا بدون عروض الزمان لها^١، والمتخالفان في المقدار جاز أن يقارن بعض منها البعض الآخر من غير أن يعرض أحدهما للآخر، فلا يلزم من كون الزمان مقدّراً الحركة أن يكون لكلّ حركة مقدار يقوم به.

و بعبارة أخرى: أن الزمان عبارة عن مقدار الحركة للفلك الأعظم و عرض قائم بتلك الحركة فقط، إلا أن ذلك كما يقدر تلك الحركة بالذات فكذلك يقدر سائر الحركات المطابقة لتلك الحركة، كما أن المقدار الموجود في خشبة الذراع به تقدر تلك الخشبة أولاً و بالذات، و سائر الأشياء بواسطة كونه مقداراً لتلك الخشبة. و نظير ذلك أن التقدم الزماني و تأخره للزمان بالذات و لغيره بحسبه، فيكون بالعرض.

و بما أوضحنا هذا المرام من تضاعيف الكلام ظهر بطلان ما عليه امامهم الرازي من اليراد عليه بوجهين غير وجهين:

الأول: أننا قد دللنا على أن الحركة من حيث هي حركة مستدعية للزمان، و اذا كانت هذه الماهية موجبة لحصول الزمان كان جميع الحركات متساوية في استلزام حصول الزمان، و الحكم الثابت بالذات يمتنع أن يكون ثابتاً بالعرض، لما ثبت أن الواجب لذاته يمتنع أن يكون واجباً لغيره، و اذا كان كذلك امتنع أن يقال: الزمان عارض لبعض الحركات بالذات و للباقي بالتبعية، و أيضاً قد بينا أنه لا معنى لمقدار الحركة إلا كمية دوامها و استمرارها، و قد ذكرنا أن العلم الضروري حاصل في أن كمية دوام الشيء يمتنع أن يكون صفة قائمة لشيء آخر مبائناً عنه بالكلية.

الثاني: أن يقال انكم قسمتم تقدير الحركات الكثيرة بالزمان على تقدير الأجسام الكثيرة بمقدار الخشبة.

فنقول: أنه لا نزاع في أن المقدار القائم بالخشبة التي هي الذراع مغائر للمقدار القائم بالجسم الذي هو المذروع؛ فإنه من المحال أن يكون المقدار القائم بهذا الجسم عين المقدار القائم بالجسم الآخر. فاذا كان كذلك، فنقول: أن مقدار هذه الحركة مغائر /MB85/ لمقدار تلك الحركة، و أن لكل حركة مقداراً على حدة، و اذا كان الزمان عبارة عن مقدار الحركة، ثبت أن لكل حركة مقداراً على حدة لزم القطع بأن لكل حركة زماناً على حدة؛ انتهى. فقد اشتبه عليه أمر المتقدر بالعرض بما بالذات، كما عرفته.

[٨/٢٠٨] قال: بل انما تلحق الهوية المتحصلة الشخصية

أقول: لاخفاء في أنه يصح أن يكون لها عموم بحسب الأحوال، ولاينافي ذلك شخصيتها في حد نفسها، كما أن لزيد مثلاً عموماً نظراً الى الأحوال /PA116/ و مفهومات الجزئيات، كهذا الناطق وهذا الكاتب وهذا الشاعر؛ كمانبه عليه الشيخ في فنّ بارير ميناس من الشفاء على سننقله و نفصله^١ تفصيلاً.

ثم ان موافاتها حدود^٢ منفرضة في المسافة في آتات منفرضة في الزمان بحيث لايتصل تلك الحدود والآتات، والآلزم وجود الأجزاء التي لاتتجزئ، ويكون بين كلّ حدّين منفرضين وبين كلّ آتين مفروضين متّصل من المسافة والزمان.

فاندفع الايراد بأنّ التوسّط المطلق - لانه أمر كلّ - لاوجود له في الخارج، والتوسّط الجزئي هو الحصول في حدّ معيّن وهو أمر آني غير منقسم في امتداد المسافة ما لم يتعدّد و يتجدّد لايمكن بأن يكون حركةً، واذا تعدّد بحيث اتصل بعضها ببعض لايمكن أن يوجد في الخارج، لاستلزامه تتالي الآتات المستلزم تركّب الحركة والزمان والمسافة من الأجزاء الغير المتجزئة، وان لم يتّصل بعضها ببعض لزم سكون الجسم المستلزم لانتفاء كونه في الوسط المفروض خلافه، هذا خلف؛ وبأنّ الأين الحاصل للجسم من مبدأ المسافة الى منتهاها ان كانت واحدة^٣ فلا حركة، وان كانت متعدّداً بلافصل لزم تتالي الآتات وهو محال، ومع ذلك يستلزم لانقطاع الحركة الأينية:

وجه الدفع: أنّ الحركة التوسّطية موجودة وجوداً نفس زماني لا آني ولا زماني؛ و من هنالك قيل الحركة زمانية الحصول ولا توجد حركة أينية، بل امّا تكون تدريجية الوجود، واما أن تكون مستمرة الذات الشخصية من مبدأ المسافة الى منتهاها، غير مستقرّة النسبة الى حدودها المنفرضة، فكما أن المسافة لاتنقسم الى جزء لاينقسم، كذلك الأين

٢ - م: حدوداً.

١ - م: تفصله.

٣ - م: واحداً.

المذكور لا ينقسم الى أين كذلك، وكما أن الحدود المفروضة في المسافة بالقوة كذلك الأجزاء فيه بالقوة؛ وكما أن لا يمكن أن يفرض في المسافة حدّ أن لا تكون بينهما مسافة، كذلك لا يمكن أن يفرض في ذلك الأين المستمرّ أينان آنيان متّصلان، بل كلّ من الأينين المفروضين فيه يكون بينهما أين متّصل، فلا يلزم تتالي^١ الآنات ولا انقطاع الحركة، فليتبسّر!

[٢٠/٢٠٨] قال: هنالك واحد

أقول: أى في مقام الحمل على كثيرين المشر للكلية.

[٢١/٢٠٨] قال: وهنالك التحصّل

أقول: في مقام الحمل على كثيرين الغير المستوجب للكلية.

[٩/٢٠٩] قال: فاستنكر حمل الجزئى مطلقاً ...

أقول: ذلك حيث قال الشيخ في فصل في بيان ما يقال على موضوع و لا يقال ويوجد في موضوع، بهذه العبارة: «والموضوع لما يحمل عليه اذا اعتبر مأخوذاً بنفسه من غير الحاق سور به فأنه لا يخلو: أمّا أن يكون /PB116/ كلياً، أو جزئياً؛ فان كان /MA86/ جزئياً فالمحمول عليه أمّا أن يكون كلياً أو جزئياً؛ فان كان جزئياً لم يكن ذلك الجزئي غيره، فان الجزئيين المتبائنين لا يحمل أحدهما على الآخر، واذا كان كذلك لم يكن هو في الحقيقة موضوعاً ومحمولاً على نفسه بحسب الطبع، بل بحسب القول واللسان، كما تقول: انّ زيداً هو أبو القاسم أو هو أبو عمرو^٢، اللهم إلا أن تعنى بأبى عمرو معنى يجوز أى يشاركه^٣ فيه آخر فيكون كلياً، فان خصّصته [به] لم يكن أبو عمرو إلا هذا وهذا هو زيد. وكذلك لو قلت:

٢ - في المصدر: ابن. وكذا في سائر الموارد.

١ - ب: تنال.

٣ - م: يشارك.

هذا الأبيض هو هذا الكاتب فأنما تشير الى موضوع واحد، وليس كونه هذا الأبيض أولى بأن يوضع أو يحمل من الآخر، وان كانت طبيعة الانسان فيه أولى بأن توضع من طبيعة الكاتب، أعني المطلقين، وأما أن هذا الكاتب فهو بعينه هذا الانسان؛ وان أخذت أحدهما من حيث هو هذا الانسان بلا شرط فوق هذه الانسانية وأخذت الآخر بازائه كذلك أيضاً لم يحمل أحدهما على الآخر، فإنه ليس انساناً ما من حيث هو هذا الانسان هو هذا الكاتب، ولا هذا الكاتب من حيث هو هذا الكاتب هو هذا الانسان، أعني من حيث الاعتبارين المختلفين، اذا وجهت الالتفات في كل واحد منهما الى اعتباره الواحد مجرداً بشرط أن لا تلتفت الى شيء آخر»^١.

ثم قال: «الاعتباران المختلفان متبائنان، ولهذا ليس هذا الكاتب من حيث هو هذا الكاتب هو هذا الطويل [في حيث هو هذا الطويل]، بل أحدهما مسلوب عن الآخر ولا بينهما حمل ولا وضع وليس أحدهما موضوعاً للآخر ولا مقولاً عليه، أى بالاجاب. وأما ان كان الموضوع كلياً فإن المحمول عليه بالحقيقة لا يكون الا كلياً، فإن طبيعة الكلي لا تكون موضوعاً بنفسها للشخصية من غير الحاق السور الجزئي به، والا لكانت الطبيعة الكلية تستحق في طبعها لأن تكون هذا المشار اليه؛ واذا كان الأمر على هذه الصورة فيكون كل ما يقال على موضوع يلزمه أن يكون كلياً؛ هذا ان كان كونه على موضوع مفهوماً كلياً^٢ على ما قلناه. وان لم يجعل كذلك بل جعل كونه على موضوع، دالاً على أنه مقول على كثيرين كان هذا القول [مرادفاً لهذا الاسم]، انتهى^٣ كلامه بالفاظه.

وهو يدل على ما نبه عليه المصنف - قدس سره - من استنكار حمل الجزئي في قوله: «لم يسلكه في باب الحمل؟» نوع تعريض على الشيخ بجواز صحة الحمل من دون لزوم كون الجزئي الحقيقي كلياً، بعين ما سلكه في حل عقدة التشكيك في الحركة التوسّطية وحمل

٢ - المصدر: - كلياً.

١ - الشفاء، المقولات، صص ٢١ - ٢٠.

٣ - المصدر السابق، صص ٢٢ - ٢٣.

الكون على الأكوان.

ثم أقول: إنَّ ما وقع عن الشيخ بقوله: «فانَّ المحمول عليه بالحقيقة» وكذا ما يتلوه من قوله: «فانَّ طبيعة الكلي» وكذلك قوله: /PA117/ «والاَّ لكانت الطبيعة الكلّية» الى آخره، ليس ممّا يعجبني ضرورةً أنّه ان أراد أن الموضوعية والمحمولية التي بحسب مقتضي الطبع بأن يرجع الى ما يقتضي طبع الموضوع و كان مقتضى ماهيته و لازمه؛ و ما يكون من هذا القبيل فلا ينازعه. و من ههنا لا يصحّ أن يكون الشيء موضوعاً الاَّ لما يفارقه من دون صحّة اتّصافه بالعوارض المفارقة والخواصّ المنفكّة من المحمولات الكلّية أيضاً. و مثل هذا لا يفيد فيه ادّعاء. و انَّ أراد أنّه لا يصحّ اتّصافه حقيقةً /MB86/ بهذا المحمول الشخصي بحسب^١ الواقع و لم يكن ذلك بمقتضي طبيعة باستدعائه لا بالطبع، و ان صحّ فيرد عليه ما سينقله عنه من فصل من فصول بارير مينا س من مثال المعنى.

و من قوله: «والاَّ لكانت الطبيعة الكلّية» الى آخره، اشكال علمية ولا يجب أن يكون الحمل والوضع بأن يكون الشيء موضوعاً لهذا، و هذا محمول عليه بالحقيقة لا بالمجاز على أن لا يكون مقتضى طباعه و ماهيته و ما يشبهه، حيث ان استحالاته غير مسلّمة مع مخالفته لما سيأتى ذكره.

و لما وقع عنه في الهيات كتابه الشفاء بقوله: «فانَّ الحيوان يلزمه ضرورةً أن يكون خاصّاً أو عامّاً و أيّهما عرض له لم تبطل عنه الحيوانية التي هي باعتبار ما ليس بخاصّة ولا عامّة^٢، بل يصير خاصّاً أو عامّاً» الى قوله: «أنّه^٣ لو كانت الحيوانية توجب أن لا يقال عليها خصوص أو عموم لم يكن حيوان خاصّ أو حيوان عامّ»^٤.

و لما وقع عنه في فصل تعريف أصناف القضايا المحصورة و المهملة والنخصوة من

٢ - في المصدر: فخاص ولا عام.

١ - م: + أن.

٣ - م، ب: ان.

٤ - الشفاء، الالهيات، المقالة الخامسة، الفصل الأول، مصر، صص ٢٠٣ - ٢٠٤.

فنّ باريرميناس كتابه الشفاء بقوله: «وليس اذا كان موضوعاً كلياً فقد صار حكماً بذلك كلياً عليه ما لم تحكم بأنه موجود في كلاً أو غير موجود. فاذا لم تحكم بذلك فقد حكمت على الطبيعة الموضوعة للعموم فقط، وهذه الطبيعة في نفسها معنى وأنها مأخوذة عامة معنى، وأنها مأخوذة خاصة معنى، وهي في نفسها تصلح لاعتبار جميع ذلك، ولو كانت لا تصلح للخصوص لم تكن تصلح أن تكون مثلاً إنسانية واحدة بها زيد انسان واحد، ولو لم تكن تصلح أن تكون عامة في العقل ما كانت بحيث يشترك فيها كثيرون.» الى أن قال: «بل أنها صالحة للأمرين جميعاً، لكنها و^١ ان كانت ملحقاً بها في عمومها، صدقت على خصوصها؛ وان كانت ملحقه بها في^٢ خصوصها، فقد ألحقت بها في خصوصها دون عمومها، فلا يجب أن تكون صادقة على عمومها. وان ألحقت بها فقط فلا يخلو، [١]: أما أن يكون تصحبها مع العموم ملحقه^٣ بها، فتكون حينئذٍ صاحبة آتاه في خصوصها، /PB117/ فما لحق العام لحق الخاص، [٢]: وأما^٤ لا تصحبها^٥ هناك، بل يتبرأ^٦ عنها ويكذب^٧ عليها، فيصدق لامحالة في خصوصها^٨ [فإنها ان كانت تكذب أيضاً في خصوصها] فهي ممّا لا يصدق عليها البتة. وأعني بقولي يصدق عليها في عمومها أى يصدق على جميع ما يعنه ليس أنها عليها من حيث هي معنى عام، فإنها حينئذٍ كشيء واحد يصدق عليه ما لا يتعدى الى مخصصاته، فإنه من حيث هو عام هو كلى ونوع وغير ذلك، وهذه أمور تلحقه دون ما تحته، ولسنا نشير بما^٩ بقوله: الى ما يلحقه من حيث هو عام بل الى ما يصاحبه [في عمومه حملاً على موضوعاته. و غرضنا ما بيّناه من أن الحكم على الكلى من غير اشتراط التعميم و التخصيص ليس يوجب التعميم بوجه]. ولا أيضاً فيه دلالة لفظية على التخصيص، ولكن

٢ - م: - عمومها صدقت ... في.

٤ - ب: + انا.

٦ - ب: تنزأ.

٨ - م، ب: خصوصيتها.

١ - م: - و.

٣ - م، ب: ملحقاً.

٥ - ب: لا تصحبها.

٧ - ب: نكذب.

٩ - م: ما.

الدلالة على التخصيص لازمة لدلالته من خارج لأنها نفس دلالة الحكم فيه، كما أن لكل قضية لوازم من العكس و غير ذلك مما ستعلمه، ليست هي نفس المدلول عليها بالقضية. فبين أن كلية الموضوع لا توجب كلية الحكم، فلذلك ما كانت القضيتان المهملتان المتخالفتان^١ بالسلب والایجاب ليستا بمتضادتين؛ أعني بالمهمل^٢ ما موضوعه كليّ قديين كيفية الحمل فيه، و ان لم تبين كمّيته، فهاتان ليستا بمتضادتين، [و كيف] وقد يصدق أن الانسان كاتب - على ما بيّنا - و يصدق أن يقال ليس بكاتب، فيجتمعان على الصدق الآن ذلك ليس يمنع أن يكون هذا المعنى الملحق يلحق بالطبيعة العامة و ان لم يصرّح به /MA87/ فحينئذ تكون قوّة الايجاب والسلب قوّة المتضادتين؛ اذ نحن لم نوجب أن هذا الحكم يتناول المحكوم عليه من حيث هو خاصّ لا محالة، بل قلنا: ان معنى الانسان يصدق على العام و على الخاصّ.

ثم قال: «والانسان لا يمتنع^٣ أن يكون عامّاً و أن يكون خاصّاً، لكن [نفس] اللفظ لا يكون دلّ على ذلك»^٤، انتهى. فنظائر كثيرة، ولما وقع عنه في فصل مزاحات تقع بين قول «على» و وجود «في» من فنّ قاطيغورياس كتابه الشفاء لم نرجع الى ما كنّا فيه. فنقول: ان الحقّ جواز حمل الجزائي على نفسه بتكرّر الاعتبار، مثلاً أن زيداً يصدق على نفسه بما هو هذا الكاتب والشاعر والعالم، فالكثرة هنالك اعتبارية لاحقيقية، ولو أخذ كلّ من هذه الصفات المفهومات مع قطع النظر عما يصدق هو عليه من الذوات، لم يكن بينها حمل و تصادق أصلاً للتغاير بينها، و ان صحّ صدق كلّ منها على تلك الذات ولكن لا يصحّ صدقها على شيء من تلك المفهومات مع قطع النظر عما يصدق عليه من الذوات. و اذا لوحظ ذلك فيرجع ذلك الى كون زيد من حيث هو هذا الكاتب هو هذا الشاعر، من دون أن يكون الحمل /PA118/ بين الجزئين بحسب القول واللسان، كما يقول: انّ زيداً

٢ - ب: بالمهملين.

٤ - الشفاء، كتاب العبارة، صص ٤٨ - ٥١.

١ م: المتخالفان.

٣ م: يمنع.

هو أبو القاسم، كما نقلنا [ه].

بل الحقّ أنّ التغائر الاعتباري كافٍ لمطلق الحمل وان كان بحسب المعنى متّحداً. و ذلك ظاهر من الشيخ عند الرجوع الى مواضع تصدّى لذكرها.

منها: ما وقع عنه في فنّ بارير مينا س في بحث الأقيسة من كتابه الشفاء في فصل في ذكر تأليفات قياسية يعسر تحليلها بقوله في أثناء غرض: «و القائل أن يقول: [انّ] الكبرى ليست مهملة بل شخصية، وأن يقول: تشبه أن تكون القياسات المؤلفة من شخصيتين قد تنتج، وان كانت الكبرى ليست كليةً، فأنّه اذا قيل: انّ زيداً هو القاعد وهذا القاعد هو ابيض، لزم دائماً أن يكون زيد ابيض. و أمّا كان الجزئي لا ينتج حيث تكون جزئيته محصورةً أو [في] قوتها، فيجوز أن يقلب^١ الأصغر عن الأوسط، و ههنا فلا يقلب الأصغر عن الأوسط أبداً»^٢.

و منها ما وقع عنه في هذا الفصل بهذه العبارة: «و قد يتبع هذا المثال مثال^٣ آخر، فيقال: زيد هو زيد المغنّى وزيد المغنّى لا يبقى غداً، و الأبقى الغناء، فانّ مجموع كلّ معنيين و أحدهما لا يبقى [لا يبقى]. و يجب أن يفهم من هذا المثال أنّ زيد المغنّى أمر كلّ أيضاً؛ لأنّ زيداً لا يقال إلا على واحد، و أمّا زيد المغنّى من حيث هو زيد المغنّى فيقال على كثيرين، و ذلك لأنّ زيد المغنّى من حيث هو زيد المغنّى هذا المغنّى، هذا^٤ الغناء تجدد^٥ بعد ساعة و^٦ قد يبقى زيداً، و لكن لا يبقى مغنّياً فلا يكون زيد المغنّى و^٧ يصير زيد المغنّى. و نعى ذلك الغناء لا بالعدد ولكن بالنوع، فيكون من حيث هو زيد ذلك الشخص بعينه، و أمّا من حيث هو مجموع زيد و مغنّى فلا يكون ذلك بالعدد، و أمّا كان يكون ذلك بالعدد لو كان زيد ذلك بعينه و الغناء ذلك بعينه بالعدد، و هذا كلبنة يتخذ من طين ثم تنقص^٨ ثم تعاد، فلا تكون

١ - م: نقلت.

٢ - الشفاء، القياس. صص ٤٧٢ - ٤٧٣.

٣ - في المصدر: بمثال.

٤ - في المصدر: هذا.

٥ - في المصدر: الجدد.

٦ - في المصدر: - و.

٧ - في المصدر: ثم.

٨ - في المصدر: تنقص.

البتة تلك تكون بعينها و ان كان طينها ذلك الطين بعينه، بل يكون هذا شيئاً مبتدئاً غير ذلك، كذلك اذا كان هذا الغناء غير ذلك الغناء بالعدد /MB87/، فهذا المعنى من حيث هو هذا المعنى غير ذلك بالعدد. والشيء قد يغائر ذاته في أحواله، كما [قد] علمت، والمغايرة لاتصحّ مع وحدة بالعدد، و ذلك لا يوجب أن لا يكون الموضوع واحداً، و اذا كان الحدّ الأوسط معنى ليس بشخصي، و فمن حقّ الكبرى أن تكون صادقةً عند الحصر الكلّي، فيكون قولنا: زيد المغنّي يجوز أن يدخله كلّ، فتكون كأنك قلت: أن كلّ شيء يوصف بأنّه زيد المغنّي. و قد علمت معنى هذا أن الأمور موضوعة^١ لزيد المغنّي اذا علمت أن قولنا: «كلّ ج ب» /PB118/ معناه «كلّ ما يوصف بأنّه ج بالفعل فهو ب». ليس بشرط أن ذلك مادام موضوعاً بأنّه «ج» أو في وقت آخر، و الأمور موضوعة لزيد المغنّي أحدهم زيد مطلقاً، والثاني زيد المغنّي من حيث هو مغنّي، و هما مختلفان، و يحمل عليهما زيد المغنّي من حيث هو زيد المغنّي. فمن الكاذب أن يقال أن كلّ ما يوصف بأنّه زيد المغنّي، و يوضع لمغنّي زيد المغنّي^٢، فأنّه يبطل غداً، بل بعض ذلك، و هو الذي هو زيد المغنّي من حيث هو زيد المغنّي، و أمّا كلّ ما يوصف بأنّه زيد المغنّي و يوضع لزيد المغنّي، فلا. فإنّ زيدا مطلقاً، لا بشرط أنّه زيد المغنّي؛ لست أقول: بشرط أنّه ليس زيدا المغنّي هو ما^٣ يوصف بأنّه زيد المغنّي»، انتهى^٤.

و لا يخفى أن هذا النحو من العموم حقّ صدق و ان لم يكن بحسب الأشخاص، بل يكون بحسب الأحوال.

ثمّ انّ فيما ذكره بقوله: «و أمّا كلّ ما يوصف بأنّه زيد المغنّي و يوضع لزيد المغنّي» يدلّ على أن الموضوع أمر كليّ و المحمول أمر شخصي، و غير ذلك ممّا وقع عنه يدلّ عليه، لم يدلّ

١ - م: الموضوعة.

٢ - م: غناء.

٣ - في المصدر: - ما.

٤ - ب: - انتهى.

٥ - المصدر السابق، صص ٤٧٦ - ٤٧٧.

بمنطوقه عليه، وعلى جواز حمل الجزئي العموم^١ أيضاً بالمغايرة الاعتبارية التي بحسبها يصير شخصٌ ما بعينه واحداً بالعموم بحسب الأحوال.

وذلك على ما قال متصلاً بما نقلنا [هـ] بهذه العبارة: «مثل أن الإنسان باعتبار نفسه وإن لم يشترط باعتبار أنه أبيض، فإنه يوصف بأنه أبيض. فأنك اذ تقول: زيد أبيض، فلم تأخذ الموضوع إلا زيداً فقط بلا زيادة، وكذلك يوصف أيضاً مأخوذاً مع الأبيض حين تقول: زيد الأبيض [أبيض]، لكنه اذا أخذ مع الأبيض كان الحمل ضرورياً بالوجه الذي تعلم، و اذا أخذ مطلقاً كان الحمل عليه مطلقاً، وهذا الفن من العموم، وهو الذي عمومه ليس بحسب الأشخاص بل بحسب الأحوال. وقد فهمت هذا مراراً، فإن أخذ زيد أنه زيد شيء، وأخذه أنه زيد المغنى شيء. و قولنا: [الموصوف بأنه زيد المغنى شيء، و قولنا:] الموصوف بأنه زيد المغنى هو كل واحد منهما؛ لأن زيداً يكون معتبراً أنه زيد ولا تعتبر معه زيادة، ويكون معتبراً مع اشتراط زيادة أنه معنى. وهذا لا يبطل كل واحد منهما بأن زيداً يكون معتبراً أنه زيد المغنى، وهذا لا يبطل شخصية زيد لأنه شخص من حيث هو زيد فقط مشروطاً فيه مغنى فقط. و اذ قد تبين هذا فاذا أخذت الكبرى مهمة أوهمت الصدق، و اذا جعلت كلية كذبت»، انتهى^٢.

و من الظاهر عن سياق هذا الكلام في مساق المرام أن شخصية زيد لا ينافي العموم بحسب الأحوال، بل إنما ينافي العموم بحسب الأشخاص، وأن تكثر^٣ الاعتبارات والحيثيات لا ينافي الحمل والاتحاد، /PA119/ سيما ما وقع عنه بقوله: «وكذلك يوصف أيضاً مأخوذاً مع الأبيض /MA88/ حين تقول زيد الأبيض» الى قوله: «كان الحمل عليه مطلقاً».

و من تضاعيف البيان قد بان أن الشيخ لم يستنكر حمل الجزئي على نفسه بتغاير الاعتبار و صيرورته عاماً بحسب الأحوال، والمحدور صيرورته عاماً بحسب الأشخاص

١ - ب: حمل الجزئي على نفسه.

٢ - المصدر السابق، صص ٤٧٧ - ٤٧٨.

٣ - م: تكثر.

والهويات و هو الظاهر مما نقلنا عنه. فلذا لم يسلكه هنالك وقد اكتفى بسلوكه في غير موضوع من كتاب الشفاء في غير هذا الفن، كما يلوح أيضاً مما وقع عنه في المقالة الثانية من الفن الثالث من الجملة الأولى في فصل في تعريف أصناف القضايا، وكذا ما وقع عنه في الفصل الرابع في القياسات الاقترافية بقوله: «فأنه قد يكون من مخصوصتين قياس كقولك زيد هو ابن^١ عبدالله و أبو عبدالله^٢». هذا وقع منه في الاشارات بقوله: «إذا قلنا أن كلّ محمول على المثلث».

والحاصل أن تكثر الاعتبارات والحشيات لا يقدح في صحة الحمل ولا يخرج عن كونها قضية معقولة، وأن الشخصيات يمكن حملها على الشخصيات كما يمكن وجودها فيها، والعموم الاعتباري لا يخرج عن العموم الأفرادي، والأستاذ المصنّف أبطل هذا والشيخ لا يستنكره.

والذي يستصحّه هو العموم بحسب الأحوال، كما نقلنا عنه، وما وقع عنه في قاطيقورياس الشفاء من الاستنكار على الاطلاق لعلّه مساعدة مع الشركاء في الصناعة على ما ذكر في خطبة الشفاء بقوله: «و من أراد الحقّ على طريق فيه ترضّ ما الى الشركاء وبسط كثير و تلويح» بما^٣ لو فطن به استغنى عن الكتاب الآخر^٤ أي الحكمة المشرقية و تمام البسط في هذا المرام في حواشينا على الحواشي الجليلية^٥ على التهذيب و ﴿ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْمُبِينُ﴾^٦.

ثمّ نقول: إنّ التوسّط الشخصي بين المبدأ والمنتهى لا ينافي عمومته^٧ بحسب الأحوال والنسب الى الحدود المفروضة فيما فيه الحركة من المقولة، كما ذكرنا في حمل الجزئي على نفسه. والمصنّف الأستاذ قد أبطل عمومها بالنظر الى الأفراد والهويات الشخصية من الذوات

١ - في المصدر: أبو.

٢ - الشفاء، القياس، ص ١٠٩.

٣ - م: تلويح الى ما.

٤ - الشفاء، المدخل، ص ١٠.

٥ - كذا، و الظاهر: الجلالية.

٦ - كذا، و الظاهر: الجلالية.

٧ - ب: عوده.

العديدة على ما هو صريح كلامه الملكوتي من ساقته^١ الى خاتمته. ولعلّ في قوله - طاب ثراه -: «فليتعرّف» اشارة قدسية الى جملة ما حقّقناه و ﴿ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَ اللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ﴾^٢.

ثمّ بما قرّرنا أمر^٣ العموم بحسب الأحوال، اندفع السؤال والجواب عنه الصادران عن بعض تلامذة^٤ المصنّف الأستاذ، حيث انّ /PB119/ واحداً منهم ذكر في السؤال أنّ الحيثية التقييدية تكثّرت للذات، فيلزم من ذلك أن يكون زيد مثلاً كلياً، فإنّه من حيث أنّه هو حيوان مغائر له من حيث أنّه ناطق أو كاتب أو ضاحك، ويصدق على جميعها زيد مع غير التقييد، فيكون أمراً مشتركاً بين الكثيرين، فيكون كلياً.

فأجاب بعض منهم بقوله: «الجواب: الحيثيات الموجودة في زيد مثلاً بعضها أجزاء ذاته، وبعضها عين ذاته وبعضها خارج عن ذاته، فالأولى: كالجسمية والحساسية والناطقية وغيرها، والثانية: كالزيدية، والثالثة: كالكاتبية والضاحكية والأبيضية وغيرها، وليس شيء من هذه الأمور زيداً عدا زيد، اذ الشيء لا يصدق على جزئه ولا على الخارج عنه، وان جعل قيداً له حصل هناك تركيب منه ومن ذلك القيد - سواء كان تركيباً طبيعياً أو اعتبارياً - فانّ /MB88/ المركّب منه ومن ذلك القيد، وان كان عين مجموع المقيد والقيد، لكنّه غير كلّ واحد منهما، فالأشخاص المأخوذة في زيد بعضها جزء زيد وبعضها مركّب من زيد وغير زيد. فلا يصدق على شيء من القبيلتين زيداً إنّما زيد في الواقع أمر واحد طبيعي لا غير. فمعنى قولهم الحيثية التقييدية مكثّرة للذات أنّها مكثّرة للذات تكثيراً جزئياً لا تكثيراً افرادياً، سواء كانت الأجزاء بحسب الطبيعة أو بحسب الاعتبار»، انتهى.

وهذا كما ترى، حيث أنّه لم يعلم أن لزيد عموماً بحسب تلك الأحوال، ولا يوجب ذلك أن يكون كلياً له أفراد كثيرة، كما قرّره الأستاذ، وان كان له عموم بحسب الأحوال و

١ - كذا. الساقّة: المؤخّرة، ضدّ المقدّمة.

٢ - الحديد، ٢١.

٣ - م: + و.

٤ - ب: + من.

الاعتبارات كما قرّره الرئيس على ما نقلنا [ه]، وهو^١ مع ذلك^٢ يصدق زيد على نفسه مع أخذه بحسب حال من أحواله ضرورة أن زيدا الكاتب زيد وان لم يكن زيدا بحسب أخذه بشرط عدم المقارنة بحال من أحواله واعتبار من اعتباراته، وما تبذل به من عدم صدق زيد على شيء من القبيلتين لكونه أمراً طبيعياً، لزم أن لا يصدق الحيوان والانسان على نفسها بأخذهما مع العوارض الشخصية، لأنهما أمران طبيعيان، والحل^٣ أن انضمام أمر الى أمر لا يبطّل ذاته، بل أوجب أن يكون موجوداً مع غيره كالبياض مثلاً، فأنه وان لم يفارق المادة فهو ببياضيته موجود في المادة لاعلى أمر آخر و حقيقة أخرى.

و بالجملة: أن زيدا بما هو هو كالانسان بما هو هو المأخوذ بهذا الاعتبار لان منع أن يلحقه سبب آخر وأمر من خارج؛ فاذا^٤ اعتبر مع غيره، لا ينافي صدقه على نفسه مع ذلك القيد، حيث انّ المعنى المأخوذ بهذا الاعتبار /PA120/ اما أن يكون مأخوذاً بلا شرط زيادة، فلا يصدق على نفسه مع زيادة، وان أخذ بلا شرط زيادة و مع تجويز انضمام أية زيادة اليه فيصدق على نفسه مع تلك الزيادة، وأنه مع ذلك لا يصير كلياً يكون عمومه بحسب الأفراد وان صحّ عمومه بحسب الأحوال. ألا ترى أن الحيوان المجرد ان انضم اليه أمر آخر فيجعله حيواناً^٥ ما، فحيوان ما موجود فيه الحيوان بما هو حيوان، لكن هو مع غيره؟! فوجود طبيعة الحيوان متقدّم على الحيوان الطبيعي المحسوس تقدّم البسيط على المركّب، و قس عليه أمر زيد اذا قيس الى ما له من الأحوال!

يرشدك الى جميع ما ذكرناه ما قاله^٦ الشيخ على ما نقلنا [ه]. اتبع الحق ولا تتبع الهوى، فيضلّك عن سبيل^٧ الهدى، عصمنا الله وإياهم عن ذلك، وهو الهادي من يشاء.

٢ - م: - ذلك.

٤ - م: ما اذا.

٦ - م: قال.

١ - م: - هو.

٣ - م: الحمل.

٥ - ب: حيوان.

٧ - ب: + عن.

[١/٢١٠] قال: و الّا لزّم الامتداد في الدهر.

أقول: بيان ذلك أنّ الأمر الواقعي لو ارتفع عن متن الدهر لكان ارتفاعه في حدّ^١، كما أنّ وقوعه في حدّ، فيلزم من ذلك الامتداد في متن الدهر، هذا خلف.

[٧/٢١٠] قال: على ما قد اقترّ تحقيقه.

أقول: لا خفاء في أنّ النسخ هو بيان انتفاء الحكم الشرعي في أفق الزمان، والبداء هو بيان انتهاء متعلّق الأمر التكويني المتعلّق بالذوات بانقطاعها وعدم استمرارها، وان كان في وعاء الدهر لم يرتفع، لأنّ هنالك لا تصدق المطلقتان.

[١٣/٢١٠] قال: اتّصلاً في التحقّق

أقول: و الّا لزّم تتالي الآنين أو الحديّين الغير المنقسمين، و هو يستدعي وجود الجزء^٢ الذي لا يتجزّى. قال الشيخ في بحث اثبات الزمان /MA89/ في بعض كتبه و صحفه الحكيمية، عيّن الحكمة، «الزمان أمر به يكون قبل الذي لا يكون مع البعد، فهذه القبليّة له لذاته و لغيره به، و كذلك البعدية. و هذه القبليات و البعديات متّصلة الى غير النهاية».

ثمّ قال: «و هذه القبليات و البعديات و المعيات تتوالى على الاتّصال، و يستحيل أن تكون دفعات لا تنقسم، و الّا لكانت توازي حركات في مسافات لا تنقسم، و هذا محال. فاذن يجب أن يكون اتّصالها اتّصال المقادير»، انتهى. بما محصّله لدى النّهى: أنّ الزمان كمّ متصل.

والحجّة عليه: أنّ القبليات و البعديات و المعيات المتعاقبة أمّا أن يكون آنات متعاقبة متوالية، كلّ واحد منها لا تنقسم! و أمّا أن لا يكون كذلك، بل يكون أمراً متّصلاً مستمراً؛ والأوّل باطل؛ لأنّ الزمان لو كان مركّباً من آنات متتالية /PB120/ لوجب أن يكون الحركة

مركبةً من أمور متتالية، كلّ واحد منها لا يقبل القسمة، لأنّ الواقع من الحركة في الآن الواحد منه ان انقسم كان وقوع النصف الأوّل منه متقدّماً على وقوع النصف الثاني منه، فحينئذٍ يكون الآن الذي وقع فيه ذلك القدر من الحركة منقسماً، وقد فرضنا أنّ الآن غير منقسم. فثبت أنّ القدر الحاصل من الحركة في الآن الواحد غير منقسم، فلو كان الزمان مركّباً من الآتات المتتالية لكانت الحركة مركبةً من الأمور الغير المنقسمة، ولو كان الأمر كذلك لكان الجسم مركّباً من الأجزاء التي لا تتجزى؛ لأنّ المقدار من المسافة الذي^١ يتحرّك المتحرّك عليه في الآن الذي لا ينقسم، فالجزء الذي لا يتجزى من الحركة ان كان منقسماً كانت الحركة الى نصفه متقدّمةً على الحركة من نصفه الآخر^٢، فحينئذٍ تنقسم تلك الحركة و ينقسم ذلك الآن، وقد فرضنا أنّه ليس كذلك، فوجب أن يكون ذلك القدر من المسافة غير منقسم. فثبت أنّ الزمان لو كان مركّباً من الآتات المتتالية لوجب أن تكون المسافة مركبةً من الأجزاء التي لا تتجزى.

فقد بان ولاح أنّ تتالى الآتين أو الحديين يستلزم الجزء الذي لا يتجزى، وهو باطل. فتعيّن أن يكون بين كلّ حدّين أو آتين أمر متّصل. وما في الكتاب من فرض وجود الحركة التوسّطية في كلّ آن وحدّ، محمول على ما اذا أمكن فرضه ولا يمكن أن يفرض متّصلاً بآخر مثله، بل بين كلّ آتين أو حدّين أمر متّصل من الزمان والحركة، وهما يكونان بمعنى القطع، فليتدبّر!

[٢/٢١٢] قال: واليفاضاً للتلميذ في التحصيل.

أقول: حيث قال في التحصيل: «أنّ الوهم يقيس الحركات المنقضية باناس يختارون^٣ واحد منهم أثر الواحد، فيجتمعون في مكان واحد وليس الحال في الحركات

٢ - ش: الى آخر.

١ - كذا.

٣ - م: يختار دون.

كذلك»، انتهى كلامه.

وكذلك قد أوهم ما وقع عن الرئيس من المحصل في قوله: «و تصحح أن الوجود المحصل على هذا النحو» الى آخره، حيث لم يفهموا أن المراد منه الوجود القارّ، وحملوه على الوجود مطلقاً، ولم يشعروا بأن الوجود المحصل بهذا المعنى للزمان ليس إلا في الأذهان، وأمّا في الأعيان فهو موجود غير قارّ كالحركة بمعنى القطع، حتى أن بعض أجلاء الأعلام قد فهم منه /MB89/ الوجود^١ المطلق، وحكم بوقوع التدافع في كلام الشيخ على ما هو المنقول حاكماً باتفاق كلمة الكلمة على نفيه، وهل هذا إلا مיתהة^٢ أخرى، نعوذ بالله من شرور أنفسنا.

ثم لا يخفى أن محصل كلام صاحب التحصيل: أن الحركات لا يجتمع وجودها في المكان في آن، كما عليه حال اناس يختارون ثم يجتمعون في مكان واحد في آن واحد وان كان الوهم /PA121/ يقيسها بذلك وهو وهم منه. فقد لاح أنه لا ينبغي^٣ وجودها جملة الزمان، بل انما سلكه وحصله في أم الحركة الممتدة من وجودها في الأعيان على سبيل عدم القرار على محاذاة ما عليه مسلك الشيخ حذو النعل بالنعل.

قال الشيخ في النجاة: «فالحركة وجودها في زمان بين القوة المحض^٤ والفعل المحض، وليست من الأمور التي تحصل بالفعل حصولاً قارراً مستكلاً»، وقال التلميذ في التحصيل: «عند سلب الوجود العيني عن الحركة الممتدة، وبأن أنها ليست من الأمور التي تحصل بالفعل حصولاً قارراً مستكلاً»، انتهى. ومن الظاهر أن مآل ما قالوا الى واحد، وان كان قد أوهم المتوهمين في ضلالهم البعيد.

[١٤/٢١٢] قال: ليس بين طرفي المسافة مقدار امكان.

أقول: الاضافة ههنا لامية لا بيانية. والامكان بمعناه الحقيقي بقرينة ما يتلوه من قوله: «مقدار فيه يمكن قطع هذه المسافة، ويمكن قطع غيرها بأبطأ وأسرع». وهذا مسلك

١- م: بوجود.

٢- م: مبهة.

٣- م: لا ينبغي.

٤- كذا.

برهاني مأخوذ فيه ^١ الامكانيات المختلفة بالسرعة والبطؤ على وجود الزمان.

والحاصل: أن كل حركة في مسافة على سرعة محدودة فإنه يتعين لها مبدأ و طرف لا يمكن أن يكون الأبطأ منها يبتديء منها و يبلغ النهاية معها بل بعدها، و هي هنا ^٢ مقدار غير مقدار المسافة و غير مقدار المتحرك، فتعين هنالك الزمان على ما قال: «والاثبات دلالة على وجود الأمر مطلقاً و ان لم يكن دلالة على وجوده محصلاً في آنٍ أو على جهةٍ ما.» أي كونه في الزمان أو باقياً، و في قوله: «فيجب أن تعلم أن الموجودات» الى آخره.

وكل واحد من هذه شاهد صدقٍ على اثبات وجوده على وجهٍ يتبين أنه كمية يتقدّر بها الحركة لاقترار له في الأعيان، و هذا ماهية ^٣ على ما نبّه عليه بقوله: «والزمان يشبه أن يكون أضعف وجوداً من الحركة»، الى آخره. و ذلك لعدم قراره بالذات و عدم قرارها به.

و في قوله: «صار الأمر ^٤ الذي من شأنه أن يكون عليها و مطابقاً لها» اشارة الى الحركة التوسّطية باعتبار استمرار وجودها في المسافة، و اختلاف نسبتها الى حدودها المنفرضة فيها، كما أن قوله: «أو قطعاً لها» اشارة الى الحركة بمعنى القطع. و قوله: «أو مقدار قطع لها» اشارة الى الزمان بمعنى القطع، و قد يعبر عنه بالامكان الممتدّ، و هو محمول على معناه الحقيقي، و قد يعبر عنه بامكان يتّسع لقطع المسافة.

ثمّ أنّه لما استحال تنالي الحدود والآتات يجب أن يكون بينهما في المسافة المقدار الغير القارّ، والحركة بمعنى القطع لتلايق الطفرة و غيرها على ما بيّنه - طاب نراه - في أصل الكتاب. ثمّ انّ السرعة و البطؤ لما كان تصوّرهما بديهياً أولياً لاعانة الحسّ عليه - وأمّا كونهما /PB121/ بسبب ^٥ الزمان فيحتاج الى البرهان - فاندفع الدور من دون الحاجة الى ما ذكره الامام في المباحث /MA90/ المشرقية من أن المطلوب بهذا البرهان ليس أصل وجود الزمان؛ فإنّ العلم به من الأوّليات، بل حقيقته الخصوصية و كونه مقداراً للحركة. و كذلك

٢ - ب: فهيها.

٤ - م: الأمير.

١ - ب: فيها.

٣ - ب: ماهيته.

٥ - ب: بحسب.

ما استنتج الشيخ في النجاة: «من قبول هذا الامكان الزيادة والنقصان كونه أمراً وجودياً، بل كونه مقداراً مطابقاً للحركة، و يكفي في القطع بتحقيق هذه الأمور العلم بوجود الزمان»، انتهى.

وهذا كما ترى، حيث صرح الشيخ بوجود الزمان فيما هو المنقول عن الشفاء في عدة مواضع هيئنا كما عدّناها لك. بل الحق أن ما سلكه الشيخ هيئنا من البرهان هو برهان على وجوده وماهيته جميعاً، كما يشهد به عبارته هيئنا في النجاة و عيون الحكمة، وينطبق به عبارة بهمنيار في التحصيل ولا يكون البيان دورياً.

ثم إن ما ذكره الامام من قبول هذا الامكان الزيادة والنقصان، المراد به الزمان، لا الامكان بمعناه الحقيقي. قال ابن كمونة في شرح التلويحات: «الامكان هيئنا لانريد به الامكان الحقيقي، فإن ذلك لا يتقدّر، فلا يكون له نصف و ثلث و غيرهما. وأنما المراد به أمر تقع فيه الحركات، و لا كلّ الحركات، فإن حركة الفلك الأقصى بهذا الامكان المتقدّر هو مقدارها و تقدّر بها، فلا تكون تلك الحركة واقعةً فيه»، انتهى. و هو لا ينافي تقدّر الحركات الممكنة و امكانها بما هي امكان لها مختلفة سرعةً و بطؤاً بالزمان^١؛ لأنّ الامكان بمعناه الحقيقي أمر، و امكان وقوع الحركات المختلفة في المسافة أمر، و عدم كون الأوّل في الزمان لا ينافي كون الثاني فيه.

و بالجملة يثبت الزمان بحسب النظر في امكان قطع مسافة واحدة بحركات مختلفة أو متشابهة و قطع مسافات متساوية أو مختلفة بحركات متشابهة أو مختلفة.

ثم إن ما وقع من أمر تقع فيه الحركات كأنه أراد به مظروفية وجودها له، على أن يكون الظرف أوسع. والظاهر أن المراد من الوقوع فيه مجرد التقدير^٢ به و المعية في الوجود، و التتابع بينها؛ فحركة^٣ الفلك التي هي مقدرة بذلك، يتصف أيضاً بالوقوع فيه بهذا المعنى،

٢ - م: التقدير.

١ - ب: - انتهى ... بالزمان.

٣ - يمكن أن يقرأ في م: محرّكة.

فلا يصحّ سلبه عنها.

وبالجملة: أنّ الحركة التي هي محلّ الزمان فليست هي زمانية بمعنى أن يكون تقررّها وحصولها عن جاعلها في زمان، بل بمعنى أنّها متقدّرة بحسب اتّصالها وامتدادها بالزمان ومنطقة عليه، فيشمل وقوع الحركات في الزمان حركة الفلك الأقصى.

والذي تصدّى له الشيخ من البرهان ما أخذ فيه الامكانيات المختلفة من الحركات^١ مسلك آخر مأخوذ فيه القبلية والبديات اللتان لا يجتمعان على ما ذكره الشيخ أيضاً في الطبيعيات، حيث قال: «و أنت تعلم أنّ الحركة يلحقها أن تنقسم الى متقدّم /PA122/ و متأخّر، وأنما يوجد فيها المتقدّم ما يكون منها [في المتقدّم في المسافة والتأخّر ما يكون منها في التأخّر في المسافة، لكنّه] يتبع ذلك أنّ المتقدّم للحركة لا يوجد مع التأخّر منها، كما يوجد المتقدّم والتأخّر من المسافة معاً، ولا يجوز أن يصير ما هو منها مطابق من الحركة في المسافة متأخراً، ولا الذي هو مطابق التأخّر منها فيها متقدّماً، كما يجوز في المسافة؛ فتكون للتقدّم والتأخّر في الحركة خاصية تلحقهما^٢ من جهة ما هما للحركة، ليس من جهة ما هما للمسافة و يكونان^٣ /MB90/ معدودين بالحركة؛ فإنّ الحركة بأجزائها تعدّ^٤ المتقدّم والتأخّر، فيكون بحركة لها عدد من حيث لها في المسافة تقدّم و تأخّر، ولها مقدار أيضاً بازاء مقدار المسافة والزمان هو هذا العدد أو المقدار، فالزمان عدد الحركات اذا انفصلت الى متقدّم ومتأخّر، لا بالزمان بل في المسافة [معدومين] والآ لكان البيان [تحديداً] بالدور»^٥.

[٥/٢١٤] قال: وهذا القول كما ينصّ ...

أقول: أي ما نقل عن^٦ قاطيغورياس من الشفاء حيث يظهر منه وجود الزمان

٢ - م: تلحقها.

١ - م، ب: و.

٤ - في المصدر: بعد.

٣ - م، ب: يكون.

٥ - الشفاء فنّ السماع الطبيعي، مقالة ٢، فصل ١١، صص ١٥٦ - ١٥٧.

٦ - م: من.

المتّصل والحركة المتّصلة وما فيه الحركة من الوضع والأين الغير القارّين.

فان قلت: إنّ اثبات الوضع الذي لا قرار له للزمان من حيث اثباته للجسم المتحرّك بما هو متحرّك ينافي بظاهره ما وقع عنه من نفيه عنه مطلقاً في عدّة مواضع من كتابه الأفق الممين في ايقاظ حدسي بقوله: «بل أنّه امتداد مستدير وهو كمّ متّصل غير ذي وضع». و بقوله: «والدائرة الزمانية المنطبقة عليها كمّ متّصل مستدير غير ذي وضع وغير^١ قارّ في أفق التقضي والتجدّد».

قلت: بعد تسليم أن يكون الوضع بمعنى المقولة للزمان - ظاهراً من قوله في قاطيغورياس - فنقول: أنّه اشتباه نشأ من اشتراط^٢ لفظ الوضع، حيث يطلق تارةً على المقولة، و تارةً على الإشارة الحسيّة، والذي نفاه عنه هنالك بهذا المعنى والذي ارتضاه ههنا بذلك المعنى، حيث عني من أنّه غير ذي وضع أنّه غير ذي طرف بالفعل حتّى يشار اليه. و بعبارة أخرى أن ليس له طرف ينتهي اليه امتداده في جهة البداية يقال له: الآن؛ فغزاه أن الزمان غير منتهٍ الى طرفٍ يقبل الإشارة الحسيّة لانتفائه عنه؛ فلا يكون ذا وضع مطلقاً بهذا المعنى^٣. يرشدك اليه ما نصّ عليه في ذلك الكتاب في ايماضٍ ينتهي بقوله: «لا ينبغي لك أن تغفل^٤ عمّا أومأنا اليه من قبل أو تناهي مقدار الزمان في جهة الأزل، ليس بحيث يستوجب وجود الآن بالفعل؛ لأنّ وراء الزمان ليس^٥ الصريح عدم الصرّد الباتّ الذي لا يصحّ أن يقال أنّه عدم ممتدّ أو غير ممتدّ وهو اللاخلاء، واللاملا الزماني الذي^٦ هو بازاء^٧ عدم الخالص هو وراء الفلك الأقصى، وهو اللاخلاء واللاملا المكاني، /PB122/ و ليس انتهاء الزمان الى ذلك عدم بطرفه فقط، بل هو بنفس هويته الامتدادية بكلّ جزء من أجزائه و أنّ من آناته مسبوق بذلك عدم و منتهٍ اليه، فليس للعقل أن يوقع بمعونة الوهم

١ - م: + ذي.

٢ - كذا.

٣ - م: بهذا المعنى.

٤ - م: تفضل.

٥ - م: - الآ.

٦ - م: - الذي.

٧ - م: بان.

اتّصالاً بينه وبين ذلك العدم، و يتصوّر امتداداً ينطبق بعضه على الزمان، و يقع بعضه في ذلك العدم، فيحكم أنّه قد وقع انبثات في شيء من أوساطه مايتوهّم من الامتداد، و أنّه يتصوّر أن ينبسط الزمان في جهة امتداده، فينطبق على ذلك العدم؛ فان تصوّر ذلك العدم لم يكن إلّا من اختلاق الوهم، فلا جرم ليس للزمان طرف ينتهي به امتداده في جهة البداية، يقال له الآن. و سبيل الامتداد الجسمانية بالنسبة الى عدم الأبعاد المسافية - مادّية كانت أو مجردة - عند انتهاء تلك الامتدادات بحسب الوضع، والجرم الأقصى أمّا ذلك العدم فوقه، فلا محالة سطح وراء العدم الصرف الذي هو انتفاء الأبعاد المكانية المادّية والمجرّدة فوق الفلك /MA91/ الأقصى.

فالجرم الأقصى أمّا يصحّ أن يقال أنّ امتداده منتهٍ في تماديه الى ذلك العدم، لا أنّه مسبوق بذلك العدم؛ وكذلك سائر الأجسام والمسافات بأبعادها وامتداداتها؛ لأنّ ذلك العدم ليس هو انتفاء ذوات الأبعاد و الامتدادات في أنفسها على الاطلاق، بل هو انتفاء تمادي مقدار ما في الوضع، فلا يلزم من ذلك انتفاء وجودها في الواقع، بل أمّا يلزم انتفاء تماديهما وراء نهاياتها الوضعية، فلذلك ليست هي مسبوقةً بذلك العدم، بل هي منتهية اليه فقط، ولا هو عدم ذات المقدار فوق حدّ وضعي بعينه.

و أمّا العدم الذي يصحّ أن يقال: إنّ الأبعاد المسافية و الامتدادات الجسمانية مسبوقة به فهو بطلان ذواتها و انتفاء هوياتها في الواقع بحسب أنفسها لا بحسب تماديهما في الإشارة الحسّية، فهذا العدم لا تخصّص له بحدّ من حدود الامتداد، بل نسبته الى الطرف كنسبته الى الوسط، و نسبته الى الجزء كنسبته الى الكلّ. والعدم الذي هو وراء طرف الامتداد و ينتهي اليه الامتداد على خلاف تلك الشاكلة، والزمان كمّ غير ذي وضع».

[١٢/٢١٤] قال: قارّ الذات.

أقول: فان قلت: أنّه ينافي ما وقع عن الشيخ من حصر وجوده القارّ في النفس

والوهم كما هو المنقول سابقاً.

قلت: ليس الأمر كذلك، حيث حصر وجوده في الآن وقراره فيه في النفس، وأما قراره لا في آن بل في وعاء الدهر، وعدم قراره فيه فعلى نبطٍ آخر ما تصدّى ههنا الشيخ لذكره، حيث أنّه ذكر في الطبيعيات، والبحث عن ثباته القارّ في الدهر /PA123/ ونسبته الى المفارقات في علم ما بعد الطبيعة حتّى انّ البحث عن المجرّدات بماهي مجردة فيها بالعرض لا بالذات، والبحث عن النفوس المجرّدة فيها بماهي متعلّقة بالأبدان، على ما صرّح به الشيخ في مواضع منها بالبحث عنها بهذه الحيشة لا بماهي مجرّدة. يرشدك اليه ما سلكه في الطبيعيات من اثبات الواجب الوجود بالذات بما هو منتهى المحرّكات، على ما فصلناه في شرحنا على الهيئات كتاب الشفاء والاشارات.^١

[١٨/٢١٤] قال: ان صحّ فرض حصول الجسم ...

أقول: أمّا قال «ان صحّ» اشارة الى أنّ الجسم بما هو متحرّك أو ساكن في الزمان، و مع قطع النظر عنه لا يكون في الزمان. والسرّ فيه أنّ ما يتقدّر به هو الحركة أو السكون، والسكون عدم الحركة في زمانٍ له أن يتحرّك فيه، فالجسم بما هو جسم ليس متحرّكاً ولا ساكناً، فلا يكون آنياً ولا زمانياً على ما قد اقتّر في مقرّه.

قال الرئيس في عيون الحكمة: «والجسم الطبيعي في الزمان لالذاته، بل لآنه في الحركة، والحركة في الزمان» انتهى، وما أورد عليه مثير^٢ فتنة التشكيك من المؤاخذه وهو فتنة لا تتّجاه لها /MB91/ في دار الهدى^٣. وذلك حيث قال: واعلم ان هذا الكلام في النهاية الضعف، وذلك لأنّ الزمان لما كان مقدار الحركة كان عرضاً موجوداً في الحركة، والحركة عرض موجود في الجسم؛ فيلزم أن يكون الزمان موجوداً في الموجود في الجسم، فيلزم أن

١ - هذا الشرح يسمّى بكحلّ الأبصار.

٢ - ب: مشير.

٣ - م: - في دار الهدى. وقع من هنا بياض في «م».

يكون الزمان بهذا البيان موجوداً في الجسم؛ ولا يظهر منه معنى كون الجسم موجوداً في الزمان، والبحث أنما وقع عن معنى قولنا الجسم موجود في الزمان. والكلام الذي ذكره يقتضي كون الزمان موجوداً في الجسم وذلك من الأعاجيب»، انتهى كلامه بأليفاً. ولم يعلم ان الظرفية اللغوية مهجورة في صناعة الحكمة المتعالية، وما قرع سمعه ان الحقائق الحكيمية لا تقتضي من الاطلاقات العرفية. وايراد مثل هذا الرجل عليه أضحوة الحكماء وان لم يكن منه من أعجوبة الأعاجيب.^١

[١٣/٢١٧] قال: بالفعل □

أقول: قوله: «بالفعل» أي بحسب وعاء الدهر بحسب وجود راسمها فيه. وبالجمله انها بجملة موجودهما بالفعل بحسب وجود راسمها موجودان فيه وذلك بخلاف ما عليه أمرهما بحسب أفق التقضي والتجدد^٢ وكذلك حركة معدّل النهار. وبالجمله انها بجملتها الاتصالية من أزلهما موجودان بالفعل بحسب وجود راسمها في الأعيان الى هذا الآن مثلاً فيها، أي في ألواح النفوس المنطبعة الفلكية. ولم يرد من ذلك أنّهما موجودان من أزلهما الى ابدهما بالفعل فيها بحسب راسمها في هذا الآن.

وقد علمت أنّ من الجائز أن يكون المراد منه أنّهما موجودان فيها بالفعل بجملتها بحسب وجود راسمها من أزلهما /PB123/ الى أبدهما، وذلك على خلاف ما عليه أمرهما بالقياس اليّنا لانتفاء الأزل والأبد فينا.

[١٧/٢١٨] قال: من دون الزمان □

أقول: من البين أنّه ليس يتصحّ وجوده إلا بالحركة، لانتفاء الحال بانتفاء محلّه. وبالجمله أنّ حركة الجرم الفلك الأقصى حاملة للزمان، فاذا انتفت انتهى، واذا انتفى انتفى

السكون، لأنّه عدم الحركة عمّا من شأنه الحركة، فالجسم في آن من الآنات غير متحرّك، و^١ ساكن لانتفاء الزمان.

[١٩/٢١٩] قال: ألم يستبين لك □

أقول: يعنى أنّك بما قد علمت في معنى التقدّم والتأخّر فقد سهل عليك الوقوف على معرفة المعية وأقسامها، وأنما قلنا أنّ ذلك يوجب سهولة ذاك، اذ لا معنى للمع والمعية إلا سلب المتقدّمات والمتأخّرات بأحد هذا الاعتبار، وعلى هذا فالمعيات في الزمان أنما هي أمور واقعة في الزمان، كالحوادث الموجودة في هذا الساعة مثلاً، والمعيات بالطبع أنما هي أمور متكافئة في لزوم الوجود، مثلاً كالآخ بالنسبة الى أخيه. والمعيات بالرتبة أنما هي أمور واقعة على وجه تكون متساوية النسبة الى مبدأ محدود كالأنواع الاضافية بالنسبة الى جنس مندرجة هي تحته، فإنّها وان كانت متأخّرة عنها بحسب ذواتها إلا أنّها من جهة اضافتها اليها لا تقدّم لاحدهما على الآخر، ولا تأخّر لها عنه، فتكون لها معية بالقياس اليها. وبالجملة كلّما كانت الأنواع الاضافية متساوية القرب أو البعد عن جنس واحد فهي لها معية بالقياس اليها، وكلما كانت الأنواع الاضافية متساوية القرب أو البعد عن جنس واحد فهي لها بالقياس اليها معيات بالرتبة. وأمّا المعيات بالشرف فهي أمور ليس لأحدها فضيله زائدة على ما هي منسوبة اليها.

وفي الشفاء: «انّ المعية بالعلية فتحقيق الأمر فيه عسر جداً» وكان ذلك لتوقّفه على امكان صدور أثرين عن مبدأ واحد بجهة واحدة أو أكثر منها، أو هي أنما هي أمور صادرة عن علّة موحدة واحدة واثبات ذلك من المداحض.

ثمّ انّ الأستاذ المصنّف - قدّس سرّه العزيز - قد اشار الى تصحّح ذلك حيث قال: «فسبيل تصحيح هذه المعية ان يعتبر» الى آخره.

تلخيصه انّ العلية الاضافية و المعلولية الاضافية حيث أنّ الصدور قسمان، اضافي و غير اضافي، فعلية الواجب تعالى من حيث مبدعيته للعقل الثاني و مقتضيته نفس الفلك الأوّل و جاعليته الاضافية نظراً الى جرم الفلك الاول، فهذه الثلاثة لها معية بالمعلولية، و الواجب له بتلك الاعتبارات معية بالعلية الاضافية فليتدبر!

تفصيله على ما أفيد: الصدور أعني به الجعل /PA124/ و الایجاد و الافاضة يطلق في اصطلاح العلم و لغة الحكمة على معان ثلاثة:

اولها: الجاعلية الاضافية المضائفة للمجعولية، و المتضائفتان حاصلتان معاً في مرتبة واحدة، و متأخرتان معاً بحسب المرتبة عن مرتبتی ذات الجاعل و ذات المفعول، فحقيقة الاضافة ليست الا النسبة المتكررة على خلاف مطلق النسبة، اذ لا يعتبر فيها التكرّر، بل انها اعمّ و أوسع.

و ثانيها: حيثية الجاعلية الحقيقية التي هي مستتبعة ذات المفعول، و منها ينبعث جوهر ذاته، و ذلك كون الجاعل بحيث من تلقائه يجب و عنه يصدر هذا المعجول بخصوصه، و هذه الجاعلية الحقيقية مبدأ الجاعلية الاضافية و متقدّمة عليها بمرتبتين، اذ هي ينبوع وجوب المفعول و فعليته و منبع تقرّره و وجوده و هي من المراتب السابقة على جوهر ذاته، و الجاعلية الاضافية فرع تحقّق المتضائفين، و المراتب السابقة مفصّلة معدودة ممّا لا يخفى، و هي مضاهية الجاعلية الاضافية في كونها واحدة اذا كان المعجول واحداً و متكررة بحسب تكثرّ مجعولات، و في أنّها أيضاً ليست عين ذات الجاعل الحقّ على الاطلاق، بل أنّها أمر زائد على نفس ذاته جلّ كبرياؤه، كما الجاعلية الاضافية؛ اذ ليست هي من الكمال المطلق للوجود بما هو وجود من الصفات الحقيقية للموجود الحقّ من حيث هو موجود حتّى يجب أن يكون هي عين حقيقة القيوم الحقّ الواجب؛ و لكنّها من لوازم ذات الحقيقة الحقّة القيومية، و عوارضها بالذات بحسب خصوصية ذات هذا المعجول، و خيريّته لنظام الوجود و تمام مناسبته و قرب جوهره بنصاب كمال الحقيقة و قسط بهاء الآتية من حريم الجنب

القدوسي.

وما قال حامل عرش العلم والتحصيل في شرح الاشارات حيث قال: «الصدور يطلق على معينين، أحدهما: امر اضافي يعرض للعلة و المعلوم من حيث يكونان معاً، و كلامنا ليس فيه؛ والثاني: كون العلة بحيث يصدر عنها المعلوم، و هو بهذا المعنى متقدّم على المعلوم؛ ثمّ على الاضافة العارضة لهما، كلامنا فيه، و هو أمر واحد ان كان المعلوم واحداً، و ذلك الأمر قد يكون هو ذات العلة بعينها ان كانت العلة علةً لذاتها، و قد يكون حالة يعرض لها ان كانت علة لا لذواتها، بل بحسب حالة أخرى أماً اذا كان المعلوم فوق واحد فلا محالة يكون ذلك الأمر مختلفاً و يلزم منه التكرّر في ذات العلة فليس بوزين في ميزان التفتيش الغائص و لا بمعايير بمعيار /PB124/ الفحص البالغ، أليس امكان ذات المعلوم من المراتب المتقدّمه على هذه العلّة الحقيقية الغير الاضافية، و ليس هو بمتقدم على مرتبة ذات العلّة بما هي هي بتّة، و كون العلّة علةً لذاتها أنّما يستلزم أن يكون ايجاد هذا المعلوم بخصوصه لازم نفس ذات العلة بحسب خصوصية ذات المعلوم، إلّا أن يكون هو نفس مرتبة ذات العلة بعينها، و افاضة المعلوم الأوّل بخصوصه ليست هي الكمال المطلق حتى يكون عين مرتبة ذات الجاعل على الاطلاق و كيف يصحّ أن يكون هي عين ذات الجاعل الحقّ والقيوم الواجب بالذات متعالى الذات بوحدته الحقّه عن الوحدة العددية على ما هو المصرّح لأولى العقل صرّاح. و وحدة افاضة المعلوم الأوّل عددية كما وحدة المعلوم الأوّل. و على وفقها بالجاعلية بهذا المعنى هي التي عبّر عنها القرآن الحكيم عنها بالأمر و قول «كن» ﴿ إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾^١.

و عالم المفارقات انما سمّي عالم الأمر لمكانة وجوده بمحوضة الامر الالهي، و قول «كن» من دون مادّة هي الحامل لجوهر الذات و امكانه الاستعدادي و استعداد هو المستدعى لجريان الافاضة و فعلية التقرّر.

و ثالثها: الجاعلية التي هي كمال مطلق للوجود بما هو وجود و هي عين مرتبة ذات الموجود الحقّ - عزّ مجده - و ذلك كونه سبحانه في مرتبة ذاته بحيث يجب و يصدر عنه خيرات نظام الوجود على الاطلاق، و يفيض عنه كلّ وجود، و كلّ كمال وجود^١، فالجاعلية بهذا المعنى مبدأ للجاعلية بالمعنى الثاني، كما تلك مبدأ لجوهر ذات المجعول ثمّ للجاعلية الاضافية و ليست بتأخرة في المرتبة عن امكان ذات المجعول و تأخراً بالذات، كما تلك متأخرة.

فاذا تقرّر هذا فنقول ان المعية بالعلية الاضافية و كذلك المعية بالمعلولية الاضافية لاعسر في حصولها و تحصلها. و ما ذكره الرئيس من العسر فهو في غير الاضافية، فليتدبّر.

[٢٣/٢١٩] قال: برهانه في كتاب التقديسات و غيره □

أقول: ذلك حيث قال في ذلك الكتاب: «أنّه يمتنع استناد طبيعة واحدة بعينها الى طبيعتين مختلفتين بالمعنى أو بالعدد أصلاً، أليس أمّا أن يكون لخصوصية احدى الطبيعتين مدخل في حصول المعلول فيمتنع أن يتحقّق بالأخرى بتّة، أو لا؛ فتعود العلية الى الطباع المشترك و هو أمر واحد بحسب نفسه، فهما اختلفت العلة في ظاهر الأمر كانت العلة بالحقيقة هي القدر المشترك، والخصوصيات ملغاة في العلية؛ فكما وحدة العلة مستلزمة وحدة المعلول، /PA125/ فكذلك وحدة المعلول مستدعية وحدة العلة؛ فانحفاظ أصل الوحدة بالطبيعة وبالعدد متكرّر اللزوم على التعاكس من الجنبتين في مطلق العلة، و أمّا نحو الوحدة الشخصية أو النوعية بخصوصها فغير لازمة الانحفاظ من الجنبتين بالنظر الى طباع المعلول بما هو معلول الآ بالقياس الى خصوص العلة الجاعلة»، انتهى.

و بالجملة أنّ العلة اذا كانت طبيعةً نوعيةً حقيقيةً أو اضافةً ليس يجب أن يكون معلولها أيضاً كذلك، كما أنّ المعلول اذا كان نوعاً حقيقياً أو اضافةً ليس يجب أن تكون

علته أيضاً ما هو مثلها نوعاً أو جنساً.

فالحاصل أنّ المعلول الواحد أو العلة الواحدة و ان كان لا يجوز أن يكون علته أو معلولها إلا واحداً إلا أن وحدتهما ليس يجب أن يكون على وتيرة واحدة ليمتنع أن يكون لمعلول شخصي علة عامة، و لمعلول نوعي علة خاصة؛ إذ الواحد بالعدد قد يكون علته أحد الأمرين، و الواحد بالنوع قد لا يكون علته نوعاً واحداً، بل قد يكون أنواعاً كثيرة، لكن لا بمعنى أن كلّ واحد منها مستقلّ بإيجاده، بل بمعنى أن واحداً منها كافٍ فيه، و مع ذلك لا يكون لعلّة واحدة إلا المعلول الواحد و بالعكس عكساً كلياً.

قال الشيخ بما حاصله: «أنّ وجود الهيولى العنصرية أو بقاءها يستند الى واحد بالعموم هو المبدأ الفيّاض مع إحدى الصورة الجسميّة أو النوعية الواردة عليها بالتعاقب، غاية الأمر أنّه قال انّ الواحد بالعموم أمّا جاز أن يصير علةً لأمر واحد، اذا حفظ عمومه بأمر واحد شخصي، هو هيهنا المبدأ الفيّاض الباقي عند توارّد شرائط متعدّدة على الهيولى»، انتهى ملخّص كلامه.

و علم منه أنّ الواحد بالعموم الذي هو المبدأ مع واحدة من هذه الصور جاز أن يكون علةً لأمر واحد هي الهيولى الباقية، و من الظاهر أنّه لا يلزم أن لو كانت العلة هي القدر المشترك أن يستند الواحد بالشخص الى الواحد بالعموم، اذ المصدر بالحقيقة هو الأمر المعين؛ غاية الأمر أن ليس لتعيّنه مدخل في تأثيره و لا محذور فيه.

قال الأستاذ المعلّم - قدّس سرّه - متّصلاً بما نقلنا عنه: «تشريق، فإذا ليس يصحّ أن يكون لمعلول واحد بعينه إلا علة تامّة واحدة بعينها، فالجاعل للشيء الشخصي يمتنع أن يكون إلا شخصياً، و ربّما يعتبر انضمام طبيعةٍ ما مرسلّة اليه ليتمّ العلة الواحدة بالشخص، و ليس يوجب ذلك خروجها عن الوحدة الشخصية. و كذلك ليس يصحّ أن يكون لعدمه علة إلا عدم /PB125/ علة التامّة الواحدة بعينها، فإنّما عدم أحد العلل بعينها، أو لا بعينها؛ و عدم أحد الأجزاء بعينه، أو لا بعينه؛ ان كان المعلول مركّب الذات فليس ممّا له العلّة

بالذات، بل أنما يقارن ما هو العلة بالذات ويلزمها.

[١٢/٢٢٠] قال: كان في الصّادر الأوّل □

أقول: من هنالك قالوا نسبة الجوهر الأوّل الى القيوم الأوّل أمّ جميع النسب، و فيما وقع عنه بقوله: «اجتماع حيثيات متصافقة» اشارة الى عدم انفكاك تلك الحيثيات بعضها عن بعض بحسب الواقع، وان لم يكن في درجة واحدة، وان كان استناد الكثرة اليه تعالى بحسبها في درجة واحدة.

ثمّ انّ قوله: «في درجة واحدة» فيما وقع عنه بقوله: «فاذن يتصحّح بذلك استناد الكثرة معاً»، الى آخره. متعلّق باستناد الكثرة لا بالمتصافقة، ويؤيّد ما وقع عنه بعده بقوله: «المستندة اليه في درجة واحدة» وأنما قلنا أن ليست تلك الحيثيات والاعتبارات في درجة واحدة لتقدّم ماهية الشيء على ائنة تقدّم بالماهية، وقس عليه أمر الامكان حيث أنّه في حيّز التقدّم بالماهية نظراً الى الماهية، كما انّ الماهية يتقدّم على تعقله لذاته ولبارئه، و كذلك ائنته الا في علمه الحضورى بذاته؛ لآنه نفس وجوده الارتباطي، فلا يكون هذه الاعتبارات في درجة واحدة.

قال الشيخ في الهيّات الشفاء: «ما يلحق جوهر الشيء بذاته أقدم ممّا يلحقه بغيره في مرتبة متأخرة»، انتهى. فتكون لواحق الماهية المتقرّرة متقدّمة على لواحق وجودها حيث انّ الماهية المتقرّرة يتقدّم على وجودها تقدّمًا بالماهية، وكذلك اعتبار امكانه ووجوبه بالغير.

قال الأستاذ المصنّف في الأفق المبين: «فالممكن بذاته ما لم يجب تجوهره ووجوده عن غيره لم يتجوهر، فلم يوجد؛ واذا وجب ذلك كان صدوره عن غيره تجوهرًا ووجوداً واجباً، فكان بحسب نفسه تجوهرًا ووجوداً ممكناً، وباعتبار صدور تجوهره ووجوده عن غيره واجباً» بعد ما ذكر هنالك «والتقدّم بالماهية هو تقدّم ما يمتنع بلاتجوهره تجوهر

الشيء ولا يجب بتجوهره ووحدة تجوهره.

ثمَّ إنّ هذه الاعتبارات والحِثِّيات متمّمات صلوح الاستناد الى جنبه، و معدّات قبول الفيض من تلقاء بابه من شرائط تأثير الفاعل، أو من تتمّة القابل، فالتوقّف عليها من تلك الجهة لا بالقصد الأوّل.»

ثمَّ أنّه قد صرّح هنالك بسبق الماهية على الاتّية، وذلك حيث قال: «و المتّصف بالسبق بالماهية أمّا هو جوهريات الماهية بالقياس اليها، ونفس الماهية بالقياس الى وجودها»، انتهى. وهو صريح في المدّعى من أن ليست تلك الاعتبارات في درجة واحدة وان كانت متصافقة الوجود، غير منفكّة الوجود بعضها عن بعض. /PA126/ في النهاية: «و في حديث عايشة: فاصفقت له نسوان مكّة، أي اجتمعت اليه»^١. فليتدبّر!

[١٨/٢٢٠] قال: المبدع لماهية العقل الأوّل □

أقول: الابداع هيّنا محمول على ما عليه خواصّ الحكماء من عدم توقّف ما يتعلّق به الابداع الّا على ذات مبدئه من دون شرط ما مطلقاً حتى المنتزع عنه، فلذا نسب الابداع الى المبدع لماهية العقل الأوّل ولم ينسبه الى اتّيته، بل قال: «و الجاعل لآتية العقل الأوّل» - أي وجوده - حيث نسب الجعل اليه بالقياس الى وجوده و اتّيته، بل التأثير في نفس الماهية تترتب عليه الموصوفية بالوجود.

فان قلت: إنّ الصادر الأوّل مركب من الجنس والفصل، والمركّب متأخّر عن الجزء، فكيف تصحّ نسبة الابداع بما عليه خواصّ الحكماء اليه تعالى نظراً اليه؟!

قلت: إنّ جعل الذات وما هو ذاتي له في الاعيان واحد. قال خاتم المحصّلين في شرحه للإشارات في بيان خواصّ ذاتيات الشيء نظراً اليه: ثانيّها: إنّ الشيء لا يحتاج في اتصانه بما هو ذاتي له الى علّة مغايرة لذاته، فإنّ السواد لون لذاته لا لشيء آخر يجعله لوناً فإنّ

ما جعله سواداً جعله أولاً لونا، ثمّ انّ تقدّم الذاتيات للماهية عليها قد جعلوه تقدّماً بالماهية حيث جعلوها علل الماهية لا علل الوجود على ما صرّح به المصنّف - طاب ثراه - في موضع من مصنّفاته فيشكل الأمر في نسبة الابداع اليه تعالى نظراً الى الصادر الأوّل و ماهيته لتأخّره عن علل ماهيته، فيتوقّف على غير مبدعه الجاعل من أجزائه، وهو محسوم لأنّ الماهية متقرّرة في الاعيان بعين تقرّر أجزائها، فيكون ابداعها عين ابداع أجزائها؛ فليتدبّر!

[٣/٢٢١] قال: قدّة □

أقول: قال في النهاية: «و منه حديث التلبية، فيقول: قدّ قد، بمعنى حسب، و تكرارها لتأكيد الأمر و يقول المتكلّم قدنى، أي حسبي»^١.

[٦/٢٢١] قال: و أرواقه □

أقول: في النهاية: «في حديث: [حتّى] اذا لقت السماء بأرواقها، أى بجميع ما فيها من الماء»^٢.

[١١/٢٢١] قال: من كلّ جهة □

أقول: فيشمل العقول و النفس الكلية المتعلّقة بجرم الفلك الأقصى الابداعي، حيث انّ الزمان قائم بحركته، موجود فيها، بخلاف أمر ما عداه من النفوس الفلكية لتعلّقاتها بأجرام أثرية غير ابداعية، فلا يكون من الثابتات المرتفعة من كلّ جهة عن الوقوع في امتداد عالم الزمان، و من ههنا لاح سرّ ما وقع عنه من الاستثناء في قوله: «و لا سيّما

١ - المصدر السابق، ج ٤/ ١٩.

٢ - المصدر السابق، ج ٢/ ٢٧٨.

البسائط الجوهرية من المبدعات» وهي العقول المقدسة وقوله: «ولا سيما الأموريات»^١ الى قوله: «في صدر عالم الأمر». تخصيصها بهذا يوجب الاستثناء عما ذكره سابقاً بعد الاستثناء، حيث لا تخصيص هنالك /PB126/ بصدر عالم الأمر بل يشمل مع غيره، بخلاف الأمر في الاستثناء الأخير، حيث قد وقع فيه التخصيص، ومن البين الظاهر أن العنصر الأول وهو العقل الأول أشرف، وهو في^٢ صدر عالم الأمر^٣ وأفضله وأشرفه، وكذلك ما يتلوه على مراتبه الأقرب فالأقرب، على ما نبّه عليه بقوله: «والمفارقات القدسية في صدر عالم الأمر» يعني أنه أشرف وما يتلوه مما يكون في ساقته فقد لاح سرّ وجه الاستثناء بعد الاستثناء.

[٢٠/٢٢٢] قال: وجود الهيولى □

أقول: حيث ذهب الى أن الجوهر المتصل القائم بذاته بسيط، لا جزء له ولا تركيب فيه بحسب الخارج، وقابل لطريان الاتصال والانفصال عليه مع بقائه في الحائزين، فهو من حيث جوهره وذاته يسمى ذاتاً، ومن حيث قبوله للصور النوعية لأنواع الجسـم يسمى هيولى. ولم يقل بوجود الهيولى على ما عليه أرسطو وتبعه الشيخان كما هو الحق.

[٢٣/٢٢٢] قال: متأخرة الوجود عن البارئ الحق سبحانه □

أقول: لو قال بالكون والبروز نظراً الى الزماني مع ما كان موجوداً من الزمان - كالأمس مثلاً - لا الحدوث، فيشكل الأمر في الايراد عليه كما عليه الطبيعيون. الأتري أنك اذا أخذت خيطاً مختلف ألوان الأجزاء في محاذاة بعض ضيقات الحديقة عن الاحاطة بتلك الجملة دفعة كذرة أو غيرها وحدت المتساوية في الحضور لديك لسعة احاطتك. متعاقبة الحضور عندها لضيق حدقتها. فاعتبر الأمر في امتداد الزماني بما فيه من الحوادث

المرتبطة بالأزمنة والآتات المنتزعة منه، واختلاف حضورها بالقياس الى الزمنيات و
بالإضافة الى من هو خارج عنها تعاقباً و معية، كما قال في اثولوجيا: «انّ البصر اذا رأى
شجرة رآها من أصلها الى فرعها دفعة واحدة يعلم أصلها قبل أن يعلم فرعها بنوع ترتيب
وشرح، لا بنوع زمان؛ لأنّ البصر انما رأى أصل الشجرة و فرعها و ما بينهما دفعة واحدة.
فالبصر يعرف أوّل الشجر و آخرها بالترتيب لا بالزمان، فان كان البصر يعلم كذلك
فبالحرى ان يكون العقل يعلم أوّل لشيء و آخره بالترتيب لا بالزمان، والشيء يعلم أوّله و
آخره بالترتيب و لا بالزمان يعرف كلّ دفعة واحدة»، انتهى.

فاذاً الأوّل تعالى كما لا يقرب منه مكان النسبة الى مكان، بل ان جملة الامكنة و
الكائنات سواسية عنده بالقرب و البعد كذلك لا يقرب منه زمان بالنسبة الى زمان، بل انّ
جميع الأزمنة و الزمانيات و جملة الوجودات و الموجودات سواسية عنده بالحضور لديه.
فاذن ليس /PA127/ هناك ماضٍ أو مستقبل أو حال، بل هو محيط بالكلّ دفعةً واحدة
بالدفعة الدهرية و السرمدية، لا بالدفعة الآنية.

فاذاً الامتداد الزماني المتصل الذي هو سنخ التغير و عنصر التقضيّ و التجدد و
فلک المتغيّرات و عرش الزمانيات حاضر بجملة ما هو حافّ به من الحوادث الكونية عند
مبدع الكلّ أزلاً و أبداً.

ثمّ لا يخفى انّ أحداً لا ينكر وجود الحوادث الزمانية في الأزمنة المخصوصة، و من
الظاهر انّ حدوث كلّ حادث زماني بزمان مخصوص حادث، فاذا انتفى زمان حادث انتفى
زماني حادث، فلذا حكم الأستاذ المصنّف - طاب ثراه - : «و ذهب الى أنّ أجزاء الزمان
كأمس و اليوم و غدٍ مثلاً متأخرة الوجود عن الباري الحقّ سبحانه تأجزاً انفكاً كياً صريحاً
دهرياً»، الى آخر.

و بالجملة أنّه لا شبهة في أنّ القيوم الواجب بالذات عزّ مجده متقدّم في الوجود على
الحادث اليومي مثلاً تقدّماً لم يكن بحيث يمكن أن يجتمع الحادث اليومي معه - جلّ ذكره - في

الوجود البتة، وكيف لا؟! يكون لموجود عن موجود تخلف في حصول الوجود، ثم يصح أن يقال إن أحدهما قديم الوجود والآخر حادث الموجودية فننظر في الفطريات الأوائل إن الحادث الزماني اليومي مثلاً لم يكن له وجود عيني في أفق الزمان، ثم أنه حدث وجوده في الأعيان متخصصاً بالوقوع في ذلك الزمان بخصوصه، وكذلك لم يكن له وجود عيني في الواقع الذي هو وعاء الدهر، ثم أنه حدث وجوده فيه واقعاً في الزمان الحدوث لا غير، اذ لو كان له وجود في وعاء الدهر قبل وجوده المفروض كان ذلك الوجود في زمان ما قبل زمان الحدوث البتة، فإن الشيء الزماني لا يكون له إلا الوجود الزماني وأنه لا يكون بين وجوده في أفق الزمان هو بعينه وجوده في وعاء الدهر باعتبار آخر، وإذا كان كذلك فيلزم أن يكون للحادث الزماني وجود عيني في أفق الزمان قبل زمان الحدوث وذلك قبيح الفرض وخرق الضرورة الفطرية.

ثم إن حدوثه الزماني باختصاص وجوده بقطعة في الزمان، فيكون هو أيضاً حادثاً، بل حدوث هذا يبلغ حدوث زمانه، وهو موجود بعين كل وجود زمانه فيلزم أن يكون حادثاً وهو المطلوب ولكن بعد على الأمر فيما ذكره - قدس سره - فيما بعد في تجوهره الأزلية الدهرية في الشيء الكائن مع حدوثه الزماني /PB127/ حيث قال: فكان يجتمع في الشيء الكائن بالامكان الاستعدادي بالحدوث الزماني والأزلية الدهرية. وأما حديث^١ أن الامكان ليس منته قبول الوجود الأزلي وهو مسلك آخر غير مسلك الاتصال الذي أبطل به قول المعلم الأول في القدم حيث أن هذا المسلك وذلك مسلك آخر؛ فليتدبر! إلا أن يقال إن ارتفاع العدم لا زمان ولا مكان بوجود الكائن مأخوذ في كلا المسلكين؛ فليدرك!^٢

[١٩/٢٢٤] قال: هو العدم لا بزمان ... □

أقول: هل هو العدم دهري صريح، لا آني ولا زماني؟ وقوله: «لان ارتفاعه

يكون الكائن» يدلّ عليه؛ لأنّ العدم الزماني للكائن لا يقابل وجوده، لاختصاص كلّ منهما بزمان، ولا العدم الذاتي وهو ليسية جوهر الكائن في حدّ ذاته يجمع وجوده ولا يرتفع به، لأنّه من حيث الاستناد الى جاعله، وذلك له بالنظر الى ذاته؛ و سنخ جوهر كلّ شيء هالك إلّا وجهه. فقد تعيّن من ذلك أن يكون مراد الشيخ من العدم للكائن المرتفع بوجوده هو ذلك العدم.

فان قلت: انّ المتهوّسين القائلين بالتسرد ذكروا أنّه لولا الحركة لما حدث شيء من الحوادث، وليس مرادهم منه إلّا الامكان الذاتي مع صحابة الامكان الاستعدادي في زمان السابق، و وجود الكائن الحادث في زمان عاقب؛ ولهذا الامكان تقدّم بالطبع على هذا الكائن.

قلت: انّ الاستاذ المصنّف - قدّس سرّه العزيز - أجاب عنه بأنّ اختصاص كلّ منهما بحدّ من الزمان لا ينافي أزليّتهما الدهرية، وأنّما ينافيها بطلان عدمه الدهري الذي لا بزمان و لا مكان، و لا يستوجب ذلك إلّا امكانه الذاتي؛ فقد تعيّن أنّ مقتضاه هو هذا لا غير، فاذن أينما يوجد، يبطل ذلك العدم للممكن سواء كان ذلك من الفارقات القدسية أو الموجودات الكونية إلّا أن يكون المراد من ذلك العدم عدماً آخر، ولكنّه لا يوجد في المفارقات القدسية لانتفاء المادّة عنها، و لا معنى لحدوث المفارقات الصرفه و قدم الفلكيات الاثيرية.

فقد تعيّن أنّ المراد من ذلك العدم هو العدم لا بزمان و مكان لا العدم بالنظر الى المادّة في العلويّات و ان كان ذلك عدماً بلا زمان و مكان أيضاً، حيث أنّها مادّة قوامها لا كونها، كما عليه أمر المادّة في الكائنات العنصرية لتقدّمها عليها زماناً، فليتبصّر وليدرك فأنّه من غوامض الحكمة التي لا يصل اليها أيدي أولى الابصار الحكيمية.

[٢/٢٢٥] قال: عن الصّورة □

أقول: و ذلك لاجتماعها معه في الموجود بخلاف /PA128/ ما عليه أمر العدم و

الهيولى لتقدّمها على الكائن.

[٣/٢٢٦] قال: ملزوم لصحابة الحركة □

أقول: يعني غير منفكّ عنه، لا الملزوم بمعناه الصناعي لأنّه يستدعي أن يكون هذا علّة لصحابة الحركة مع أنّها علّة له.

[١٢/٢٢٦] قال: والأزليّة الدهرية

أقول: لا خفاء في أنّه لما أثبت سابقاً و عليه الحكماء من ارتفاع العدم المقابلة للوجود الكائن و هو عدمه الدهري، فيكون حادثاً دهرياً أيضاً؛ وليس ما يقتضيه الّا الامكان الذاتي، فقد انصرح أنّه ليس في مُنته الّا أن يأبى أزلية الوجود في الدهر؛ ولولا ذلك لأمكن أن يقال: إنّ الكائن ازليّ مع حدوثه الزماني، و الامكان الذاتي يستدعي الوجود الازليّ، و امكانه الاستعدادي حدوثه الزماني، و ذلك بخلاف ما عليه أمره إذا ثبت البطلان عدم غير زماني و لا مكاني له؛ فأنّه ينادي بأعلى صوته أنّه حادث دهريّ، و لولا ذلك لأمكن ذاك، فليتبصّر!

[١٣/٢٢٦] قال: و ليس يقتحم □

أقول: اقتحم عقبه أو وهذه، أي تورّط و أوقع نفسه فيها من غير روية.

[١٦/٢٢٦] قال: فاذن قد استنتبّ نظم سياق البرهان ... □

أفيد: «هو ملخص القول في تقرير برهان الكون و اللاكون على حدوث العالم بقضه و قضيضه و مادّياته و مجرداته أن يقال لا امترأ في أن الحوادث الزمانية المرهونة الوجود بالامكانات الاستعدادية، شيء منها لا يصحّ كونه في الواقع الّا بارتفاع، لا كونه ضرورة أن

تحقق أحد النقيضين في متن الواقع يستوجب بطلان الآخر بته، و العدم الزماني السابق الذي بحسبه يكون الشيء حادثاً زمانياً، و الليس المطلق الذاتي الذي بحسبه يكون الموجود حادثاً ذاتياً، ليس شيء منهما يبطل في حاقّ الواقع بحصول الوجود بالفعل.

أما الأول: فلأنّ العدم الزماني السابق في الزمان القبل سبقاً زمانياً و الوجود اللاحق الحادث في زمان البعد، لا تقابل بينهما، لعدم اتّحاد الزمان؛ فهما متحقّقان في متن الواقع معاً، كلّ في وقته.

و أمّا الثاني: فلأنّ الليس المطلق بحسب مرتبه نفس الذات من حيث هي هي لا يقابل الوجود الحاصل بالفعل في حاقّ الأعيان من تلقاء العلّة الجاعلة، بل أنّه يجامعه بته؛ فاذاً أمّا اللاكون الذي يبطل في الواقع بحصول الكون بالفعل هو العدم الصريح في الدهر، لا بزمان و لا بمكان لا غير، و هذا هو معنى الحدوث الدهري الثابت لكلّ حادث زماني بقضاء العقل الصراح.

و اذن نقول فهذا المعنى الثابت الذي هو الحدوث الدهري ليس يتصحّح أن ينبعث من الامكان الاستعدادي؛ لأنّ الامكان الاستعدادي لكونه في العوارض المادّية /PB128/ المتخصّصة بالحركة و الزمان و السيلان و التغيّر لا ينبعث منه إلّا تخصّص وجود الحادث بحدّ معيّن من حدود امتداد الزمان و وقت خاصّ من الأوقات المتعاقبة الزمانية، و هذا هو معنى الحدوث الزماني.

فالامكان الاستعدادي أمّا يصلح أن ينبعث منه تصحيح الحدوث الزماني لا غير، و لاشيء غير الامكان الذاتي و الامكان الاستعدادي منبع الحدوث أصلاً بقضاء العقل و اجماع العقلاء، فاذا كان الامكان الاستعدادي بمَعزِلٍ عن صلوح أن يكون منه انبعاث الحدوث الدهري و بنوعه تعيّن الامكان الذاتي لا محالة لذلك، فاذن ثبت أن الامكان الذاتي هو الذي ينبعث منه الحدوث الدهري لكونه قاصراً عن مئة استحقاق قبول السرمدية، كما ينبعث و ينبعث منه الحدوث الذاتي، و الامكان الذاتي يعمّ جميع الممكنات

بأسرها، فكذلك الحدوثان الذاتي والذهري المنبعثان منه يعلمانها جميعاً، فليعلم وليتبصّر! ثم ليتطلب!»، انتهى.

[١١/٢٢٧] قال: ليس مطلقاً بالنسبة □

أقول: حاصله أنّ العدم مشترك معنى بين عدم الشيء في زمان أو في جميع الأزمنة، وبين عدم الشيء في الواقع؛ فلا يلزم من صدق أحدهما الآخر المطلق. ألا ترى أنّ المفارقات الصرفة يصدق عليها العدم بكلا الشقين الأولين، ولا يصدق عليها عدمها في الواقع، وإن صدق عليها عدمها الزماني وهو مطلق، نظراً إلى كلّ من الشقين الأولين أو العدم المطلق الشامل لهما، ولعدم الشيء في المتن الواقع.

ثمّ أشار - قدّس سرّه العزيز - إلى النّظير بقوله: «و هل الأمر هنالك الّا نظير زيد» إلى آخره. بما حاصله: أنّ المعدوم والعدم فردان، أحدهما في نفسه، و ثانيهما الرابطي. فإذا صدق أحدهما يصدق العدم المطلق، سواء كان ذلك في نفسه أو الرابطي، فإذا صدق زيد معدوم النّظير لصدق المعدوم المطلق الشامل للرابطي و لنفسه، فلا يلزم منه عدمه في نفسه على ما ظنّه المشكّكون.

ثمّ إنّ ما ذكره - طاب ثراه - يشعر بأنّ مطلق زيد معدوم النّظير هو معدوم شيء، و مطلق زيد معدوم في ظنّي هو أنّه معدوم في ظنّ ما، والذي ذكرناه سابقاً ما هو مطلق نظراً إلى مطلقه، وهو ايضاً يندفع به الایراد.

ثمّ إنّ ظاهر الشيخ في الشفاء والاشارات في نظير زيد معدوم النّظير و مطلقه هو معدوم شيء هو الوجود، و مثله بمثال، و لم يجعله من قبيل المطلق و المقيد، بل جعله من قبيل المرسل و المفرد، و الاجتماع و الفرادی. قال في منطق الاشارات /PA129/ أنّه ربّما كان الانتقال على سبيل تفريق اللفظ بأن يكون اذا اجتمع كان صادقاً، فيظنّ أنّه اذا فرق كان صادقاً، مثل من يظنّ أنّه اذا صحّ أن نقول: «كان امرأ القيس شاعراً» صحّ أن امرأ القيس

كان مفرداً، وأنّ امرأ القيس شاعر مفرد، فيحكم بأنّ الميت شاعر. وأيضاً أنّه اذا صحّ أنّ الخمسة زوج و فرد اجتماعاً صحّ أنّها زوج و أنّها فرد»، انتهى. وهو صريح في أنّ هذين المثالين ليسا من قبيل المطلق و المقيّد، بل من قبيل الاجتماع و الفرادى.

ذكر شارحه المحقّق في تفسيره بقوله: أنا اذا قلنا: «كان امرأ القيس شاعراً» و صحّ، فيظنّ أنّه يصحّ قولنا: «امرأ القيس كان» و قولنا: «امرأ القيس شاعر»، و ذلك لأنّ المحمول في الأوّل هو قولنا: كان شاعراً على سبيل الاجتماع، فيظنّ أنّه يصحّ حمل كلّ واحدة من لفظي كان و شاعراً على سبيل الانفراد؛ و أمّا يصحّ الأوّل لأنّ لفظة كان فيها ناقصة و هي جزء المحمول و المجموع قضية دالّة على كونه في الزمان الماضى شاعراً، و لا يصحّ الثاني؛ لأنّ افراد لفظة كان تدلّ على أنّها أخذت تامّةً، و هي المحمول؛ و كأنّه يقول: «حصل امرأ القيس» و لا يصحّ الثالث، لأنّ حذف لفظة كان يدلّ على أنّها أخذت رابطةً لدلالة لها الآ على الارتباط المحض، و المحمول هو الشاعر حينئذٍ لافرق بين قولنا: «كان شاعراً» و بين قولنا: «هو شاعر» على هذا التقدير، و لا يلزم منه حمل الشاعر على امرأ القيس الذي ليس بموجود الآن، لأنّ الميت لا يوجد فضلاً عن أن يوجد شاعراً.

و في الشفاء في فصل تعريف حال القضايا المتكرّرة و المتأخّدة، و اللاقي يختلف حال صدقها و كذبها بحسب التفريق و اللاقي يختلف فيها بعد ما بيّن أنّ ما لا يصدق مجتمعاً و لا يصدق فرادى و بيّن أنّ بعضاً من هذا ما لا يكون اجزاء المحمول فيه، يشتمل على مناقضة مصرّح بها، و أنّ بعضاً منه ما يكون تلك المناقضة فيها بالقوّة بقوله: «و أمّا الذي لا مقابلة فيه و يكذب افراده مع أنا اذا قلنا: «الآن قدمات اوميرس»، و «انّ اوميرس موجود شاعر» أو «انّ اوميرس هو شاعر» فإنّ ذلك حقّ، و اذا قيل: «انّ اوميرس هو أو موجود» كان كاذباً. و أمّا التمثيل بأوميرس فالظلم فيه ظاهر» الى آخر ما ذكره. و قد نقله من لا يفهم كلامه من الأجلّاء المتأخّرين، و قد تصدّينا في شرحنا على الهيات كتاب الشفاء لمزيد تفصيله بما لا مزيد عليه.

[١٦/٢٢٧] قال: الى عدمه في زمان كذا □

أقول: بل مطلقة، زيد معدوم في زمانٍ مّا، بإلقاء خصوصية الزمان.

[١٦/٢٢٧] قال: فلنقل الآن الى بيان تنهاى الزمان ... □

أقول: /PB129/ لما فرغ عن البراهين الساطعة والدلائل اللامعة على ابطال الأزلية

الدهرية للزمان والحركة المنطبقة عليه والزمانيات والمبدعات، شرع في الاستدلال على ابطال الأزلية الزمانية للثلاثة الأول بإبطال التسلسل فيها لاجتماع شرطين في استحالة أحدهما الاجتماع في الوجود ولو دهرأ وان لم يكن الاجتماع هنالك آنأ.

فان قلت: انه تبطل أزليتها الزمانية ببطلان أزليتها السرمدية.

قلت: لا تلازم بينهما مطلقاً، لجواز أن يوجد زمان غير متناهٍ بعد عدم دهرى، كما

جاز أن يوجد زمان متناهٍ لا من بعد عدم كذلك. فعلى الأول تكون له أزلية زمانية ولا أزلية دهرية؛ وعلى الثاني يكون له أزلية دهرية ولا أزلية زمانية.

ومن هنالك أفيد: «أنّ المتهوسين بقدم بعض الجائزات وبلاتنهاى بعض المقادير

من الفلاسفة يجعلون الأزل الزمانى مقداراً غير متناهى الكمية في الماضي من الزمان الذي لا بداية لوجوده، كما لا تنهاى لتمامى مقداره والأبد الزمانى مقداراً منه في المستقبل لا ينتهى تماميه الى حيث لا يستمر اتصاله بعده، والأزلية استمرار الأزمنة الماضية بحيث لا يكون له أول، أي دوام الوجود في الماضي، والأبدية استمراره في الازمنه الآتية بحيث لا يقف عند حدّ، أي دوام الوجود في المستقبل.

ثمّ أنّه - طاب ثراه - سيذكره تفصيلاً، لكنّا قد قدّمناه اجمالاً لانسياق الذهن الى

المراد أولاً على ما أفيد بهذه العبارة لا تحسبنّ تنهاى اتصال الحركة وامتداد الزمان في جانب الأزل، وكذلك تنهاى الحوادث الزمانية المتعاقبة في جانب الماضي ممّا هو ملاك الأمر في أن تبرهن مسبوقيه تقرّر الأشياء بالبطلان، و سبق عدمها على الوجود بحسب الوقوع في

الأعيان و في وعاء الدهر، فنحن أنما حكمنا بذلك الانسياق الفحص و البرهان اليه من دون لزوم استعانة به في غرضنا الأصلي، و هو اثبات الحدوث الدهري لها حيث انّ تناهي مقدار الزمان و عدد الموجودات الزمانية في جانب الماضي ليس يصادم دوام الوجود في وعاء الدهر غير مسبوق بالعدم مسبوقاً دهريةً، كما أنّ لاتناهي مقادير الأبعاد المكانية ليس يصادم ذلك، فإنّ الكمّ المتناهي المقدار - سواء كان ذا وضع أو غير ذي وضع - لا يأتى من حيث هو كمّ متناهي المقدار أن يكون لـخ تقرر في الأعيان لا يسبقه البطلان الصرد و وجود لا يتقدّم عليه العدم الصرف الذي لا يصحّ أن يتصوّر فيه الاستمرار و اللاستمرار، بل يجوز بالنظر الى طباع الامتداد المتناهي الكميّة بما هو امتداد متناهي الكميّة مكانياً كان أو زمانياً، مع عزل النظر /PA130/ عن كلّ ما يخرج عن هذا اللحاظ، أن يكون موجوداً في وعاء الدهر، لا بعد عدم دهرى، فيحتمل في بادي الرأى أن يكون لوجوده أزلية غير زمانية الى أن يبطل ذلك في انظار آخر غير هذا النظر.

فالذي يبطله تناهي مقدار الزمان في الماضي ليس الاّ الأزلية الزمانية على ما ابتدعه معلّم المشائية و من تبعه، لا دوام الحصول في وعاء الدهر، وكذلك تمادي مقدار الزمان في الماضي لأعلى بداية، على أن له كميّة غير متناهية المقدار في جانب الأزل، و هو ما يذهبون اليه؛ و هو ليس ممّا ينافي الحدوث الدهري الذي هو حصول الوجود في وعاء الدهر بعد صريح العدم الصرد، لا على امتداد أو لا امتداد؛ اذ لا يلزم من ذلك تسرمد الوجود و دوامه في الواقع، كما يظنّه من عليّ سبيل أولئك الظانين المضلّين لإطفاء نور الحكمة، بل أنما يلزم من ذلك الدوام الزماني على المعنى المشهور في الفلسفة لا غير، أى حصول أزمنة غير متناهي الكميّة في الماضي، لا الى بداية بحيث يكون كلّ مقدار قد فرض في الماضي، فقد حصل مقدار آخر قبله، و هذا المعنى وراء السرمدية و الدوام في وعاء الدهر، كما أنّ اللانهاية في الأبعاد المكانية أنما يستلزم تمادي الامتداد المكاني لا الى نهاية، لا استمرار

الأزلية الزمانية بحسب الحصول في زمان غير متناهي المقدار في البداية ولا سرمدية الوجود بحسب دوام الحصول في وعاء الدهر، لا بعد العدم اصلاً.

فاذ قد أثبتنا تناهي مقدار الزمان في جهة البداية فقد أبطلنا الأزلية الزمانية على المعنى الفلسفي المشهور، فتحقق أن الأزل الزماني إنما هو مقدار من الزمان في جانب البداية، لا يسبقه زمان أو شيء آخر غير الزمان سبقاً زمانياً، والأزلية الزمانية معناها الوجود في جملة ذلك الزمان لا في أزمنة غير متناهية الكمية؛ وأما إبطال سرمدية الزمان و الحركة و اجالة الدوام لوجود الجائزات في وعاء الدهر الذي هو الدوام السرمدي و السرمدية الدهرية ببراهين أخرى.

[٨/٢٢٨] قال: وضعاً أو طبعاً أو عقلاً □

أقول: لا يخفى أن الترتب الوضعي قسماً: اتّفاقي و طبعي. الأول: كالصفّ الأول من صفوف المجلس؛ والثاني: كتقدّم الأجرام البسيطة بعضها على بعض، كتقدّم النار على الهواء؛ لأنه تقدّم وضعي يقتضيه طبيعته، وكفلك زحل المتقدّم على فلك المشتري إن جعل المحدّد مبدءاً، والعكس إن جعل فلك القمر مبدءاً، وكذلك المتقدّم الرتبي في العقلیات /PB130/ كالمقدّمات بالقياس الى النتيجة، و اجزاء الحدّ نظراً الى المحدود، و ان كان هنالك تقدّم بالطبع أيضاً باعتبار توقّفها عليها. فالمقدّمة بالقياس الى القياس متقدّمة بالطبع و بالمرتبه الطبيعية جميعاً؛ فإنّ النظر هناك في المقدّمة ليس بحسب نفسها بل بحسب استعمالنا إياها في التعليم؛ و نحن نتناول المقدّمات مرّةً على طريق التحليل، و مرّةً على طريق التركيب. فإن سلکنا مسلك التركيب كانت المقدّمات قبل القياس و إن سلکنا سبيل التحليل بأن فرضنا أولاً النتيجة و طلبنا وسطاً، انعقد لنا القياس بعد النتيجة. فإذا الترتيب الواحد يكون موضوعاً للتركيب و التحليل، و المتقدّم بحسب التركيب في المرتبة غير المتقدّم بحسب التحليل، و فلك بحسب استعمالنا المقدّمة، و هي فان كانت متقدّمةً بالطبع من حيث نفسها،

فليست متقدّمةً بالطبع من حيث الانتهاء إليها بالتحليل، بل هي متأخرة بالرتبة طبعاً بحسب التحليل، ولا تقدّمها بالرتبة طبعاً من حيث الابتداء منها بالتركيب هو عين تقدّمها بالطبع من حيث نفسها؛ فلها بحسب نفسها تقدّم بالطبع و بحسب التركيب تقدّم بالرتبة الطبيعية؛ وقد اجتمعا فيه باعتبارين.

و من ههنا قد بان المغايرة بين ما ذكره - قدّس سرّه - أولاً بقوله: «وضعاً أو طبعاً أو عقلاً» وبين ما وقع عنه بعد قوله: «الترتيب السببي و المسبّي من التقدّم بالطبع» حيث إنّ هذا نظراً الى نفسه بخلاف ذاك.

ثمّ إنّ المراد من قوله: «عقلاً»، أى الترتيب بحسب العقل، سواء كان ذلك بحسب الطبع أو الماهية أو العلّية. وهذا الترتيب غير ما به يصحّ من هذه الصور من الطبع و الماهية و ان اجتمعا في شيء واحد باعتبارين، فالترتيب عقلاً غير التقدّم السببي بأقسامه الثلاثة. و من هنالك أفيد: «أنّ السبق الرتبي هو كون أحد الشيئين بالنسبة الى مبدأ محدود أقرب من الآخر، و هو المسبوق» و يرام أنّه كون الشيء نفس المبدأ المحدود و أقرب اليه؛ فالسابق بالرتبة على الاطلاق هو المبدأ الذي يضاف اليه شيئاً آخر، فيكون بعضها أقرب منه. و بعضها أبعد، مثل الجنس الأعلى في حكم الجنسية و النوع السافل في حكم النوعية، و أمّا بُعد المطلق فالسابق هو أقرب المنسويين الى ذلك المبدأ منه، فإنّ ما هو أقرب الاثنين منه فهو أقدم الى المرتبة، مثل الجسم فأنّه يتقدّم على الحيوان، ان اعتبر الابتداء من الجنس الأعلى و الحيوان أقدم من الجنس، ان اعتبر ذلك من النوع الاسفل و السابق بالرتبة ليس بحيث أن يكون بذاته أقدم، بل إنّما بحسب النسبة المذكورة، و لذلك قد ينقلب الأسبق، فيصير الأشدّ تخلفاً، و اذ الترتيب /PA131/ في الأشياء قد يكون طبعاً، كما في العلل و المعلولات المترتبة، سواء اعتبرت على التنازل من العلّة أو على التصاعد من المعلول، و قد يكون وضعاً كما في الصفوف في المكان منسوبةً الى مبدأ الوضع؛ فالسابق بالمرتبة قد يكون في أمور عقلية و قد يكون في أمور وضعية. ثمّ قد يكون بالطبع - كما في الاجناس و

الأنواع المتتالية - وقد يكون بالاتفاق - كالذي يقع في الصف الأول - فيكون أقرب الى المحراب، وقد يكون بالآخرى كما في تقديم ايساغوجى وقاطيغورياس على باريرميناس في الميزان.

فقد بان أنه قد تحسّد^١ مقدّمات مختلفة في متقدّم بعينه من حيثيات شيء، فليس يمتنع أن يكون القبل بالطبع قبلاً في المرتبة من وجه آخر، كما أن القبل بالعلية قبل البعد بالمعلولية بالرتبة الطبيعية، أيضاً اذا وقع الابتداء من العلة فيكون فيه نحوان من القبلية بالقياس اليه وبعده بالرتبة الطبيعية، اذا وقع الابتداء من المعلول، فيكون فيه قبلية بالعلية وبعدي بالرتبة، فالمقدّمة بالقياس الى القياس متقدّمة بالطبع وبالمرتبة جميعاً، فإنّ النظر هناك في المقدّمة ليس بحسب نفسها، بل بحسب استعمالنا ايّاها في التعليم.

[١٨/٢٢٩] قال: لست اقول ذلك ... □

أقول: ردّ على الفاضل الدواني حيث نقل هذا البرهان عن الشيخ من كتاب الشفاء ثم اورد عليه الايراد نقضاً وحلاً والاستاذ - قدّس سرّه - قد ذكر أنه برهان غير مأخوذ فيه الاضافة بأخذ الوسط بما هو وسط والطرف بما هو طرف، لأنهما في مرتبة واحدة، لا تقدّم لأحدهما على الآخر أصلاً؛ بل يكونان معاً ومعلولى علة واحدة، بل حكم بأن لكلّ ممّا فوق المعلول أو الحدّ الأخير خاصيته الوسط، حيث قال بل أقول له تلك الخاصية بحسب نفس ذاته» فإجراء هذا الدليل في إبطال الحركة السرمدية بأخذ هذه الدرورة اليومية مثلاً طرفاً وما قبلها من الدورات المترتبة وضعاً طبيعياً، وكذلك الزمان؛ فلو لم ينقطع ويذهب الى لا نهاية يلزم تحقّق خاصية الوسط فيما قبل هذه الدورة التي هي الطرف بلا وسط؛ وحكم الكلّ الاستعمالي حكم الكلّ الافرادي، حيث انّ الأوّل ليس إلاّ تلك الأفراد التي حكمه حكم كلّ واحد عنها، كما تقدّم في برهان الحيثيات.

ثم انّ الشيخ في الشفاء جعل هذا برهاناً على إثباته تعالى، وان ذهب سلسلة
 الممكنات الى لا نهاية. والاستاذ - قدّس سرّه - قد جعله برهاناً لاستحالة التسلسل أيضاً.
 والعجب من الفاضل الدواني قد نسب هذا البرهان في استحالة التسلسل الى الشيخ في
 الشفاء، وليس الأمر كذلك بل جعل هذا البرهان برهاناً على إثبات وجوده تعالى، لا على
 استحالة التسلسل، كما لا يخفى. وذلك حيث قال فيه: وقول القائل أنّها أعنى العلل قبل
 العلل تكون بلانهاية مع تسليمه لوجود الطرفين، حتّى يكون الطرفان، وبينهما وسائط
 بلانهاية، ليس يمنع غرضنا الذي نحن فيه، وهو إثبات العلة الأولى؛ وكذلك قوله في أواسط
 هذا الفصل.

فقد تبين من جميع هذه الأقاويل أنّ ههنا علة أولى، فإنّه وان كان ما بين الطرفين
 غير متناهٍ، ووجد الطرف فهو أول لما لا ينتهي، وهو علة غير معلول^١. وبالجملة أنّ المراد
 من الطرف ما لا يكون وجوده من غيره ومن الوسط ما يكون كذلك، لا ما يكون نهاية
 وضعية لأموار واقعة في الوسط.

قال بهمنيار في التحصيل: «أنّه ان لم يكن طرف غير معلول، كان كلّ شيء معلولاً و
 ممكناً، سواء كان واحداً أو غير متناهٍ لم يصحّ وجود تلك المعلولات»، انتهى على وفاق ما
 ذكره الشيخ ههنا.

وفي الاشارات و التعليقات بهذه العبارة: «أنّه اذا كان معلول أخير و علة لذلك
 المعلول، لكن هذه العلة أيضاً معلولة، ولم تكن هذه الواسطة منتهيةً الى طرف غير معلول
 لم يصحّ وجودها، لأنّ حكم الواسطة في أنّها تحتاج الى علة أخرى سواء كانت الواسطة
 واحدة أو غير متناهية واحد.

ثمّ العلة يجب أن يكون مع المعلول، ومثال ذلك اذا كان «ج» معلولاً أخيراً و «ب»
 علةً، لكنّه يحتاج أيضاً الى علة لم يصحّ وجود «ب»، سواء كان واحداً أو غير واحد، الآن

يكون هناك طرف ينهى إليه؛ فإن «ب» وما يجري مجراه حكمه حكم الواسطة في أنها تحتاج الى علة من خارج».

وقال فيها أيضاً: «لا يجوز أن يكون في الوجود أشياء علل و معلولات، ولا ينتهي الى علة غير معلولة». وقال فيها أيضاً: «أنه لا يصح أن يكون في الموجودات شيء لا ينتهي الى طرف. قال المعلم: أنه لا يجوز أن تكون علل ممكنة لانهاية لها؛ لأن لكل واحد منها خاصية الوسط، فله بالضرورة طرف، والطرف نهاية»، انتهى.

تقريره: أنه ان لم يكن لهذه الجملة طرف لم يصلح واحد من آحاد الجملة للعلية و لا المعلولية، لأن جميعها ممكنة، و لا مزية لأحد الممكنات على الآخر من حيث هي ممكنة؛ بخلاف ما اذا كان لها طرف، فيكون ما هو أقرب من الطرف مستحقاً لفضيلة التقدم على ما هو أبعد منه، فيكون علة له؛ و اذا لم يكن لها طرف خارج عن الممكنات واجب الوجود بذاته متقدّم بذاته، فلا يكون للممكنات /PB132/ نسبة قرب و لا بُعد، و لم يتميز من تلك الجملة شيء هو علة، و شيء هو معلول.

ثم أن المصنّف الأستاذ قد أشار الى أن المراد من الطرف ما هي علة غير معلول بقوله: «و سبب ليس هو بمسبّب»، و بقوله: «الّا بطرف ليس هو بوسط من حيث نفس ذاته المتقدّسة عن الفاقة و المعلولية و الوسطية» و من الظاهر أنه نوع ميل منه الى ما قلنا [ه].

ثم أن الفاضل الدواني في انموذجه - على ما أشرنا اليه آنفاً - ذهب الى أنه برهان على استحالة التسلسل، ظناً منه أنه برهان من الشيخ في الشفاء، ثم أورد عليه الايراد تارةً بالنقض بالحركة السرمدية، و تارةً بالحلّ باعتبار الطرف و الوسط الاضافيين؛ و هو سهو منه ممّا أشاره اليه الأستاذ سابقاً، و قد فصلناه في كتابنا العروة الوثقى في شرح الهيئات كتاب الشفاء.

[١٤/٢٣٠] قال: أكثر من السابقيات □

أقول: لا خفاء في أنّ سابقية ما يتلو المسبوق الأخير و سببيته أنّما هو بالنظر الى هذا

المسبوق المقول الذي لا علة لأمر، فحينئذٍ لا يزيد عدد المسبوقات على السابقات بواحد، لأنّ السابقة لما يتلوه بلا فصل سابقة بالنظر الى مسبوقة هذا المسبوق الأخير، و مسبوقة نظراً الى ما قبله، و السابقة و المسبوقة المجتمعان في كلّ من هذه الأفراد ليستا متضائفتين، لكون مسبوقة بالنظر الى سابقة ما تقدّمه، و سابقة بالنظر الى مسبوقة ما يتأخّر عنه؛ فعدد السابقات و المسبوبات المتضايقة متوازية إلى لا نهاية؛ على أنّا لو سلّمنا ذلك فإنّما يوجب ذلك لو لم يكن السلسلة المذكورة غير متناهية الطرفين، و ليس كذلك؛ اذ كما أنّ كلّ حادث مسبوق بحادث آخر كذلك كلّ حادث سابق على حادث آخر. غاية الأمر أن لا يكون مسبوقة معه، كالיום مثلاً، و لا يلزم من ذلك أن لا يكون مسبوقة على شيء ليلزم منه زيادة أحد المتضائفتين على الآخر، كيف لا؟ و لو لم يكن الأمر كذلك لما صحّ أن يقال: «الغد مسبوق بالأمس» اذ لا يوجد معه شيء منها. على أنّ هذا السبق إنّما يكون سبقاً ذهنياً غير خارجي، اذ لو كان غير ذهني للزم أن يوجد أحد المتضائفتين بدون الآخر، و هو من المحالات، فيكون ذهنياً. و اذ ليس للذهن الإحاطة بتفاصيله لا يوجد عدّة أمور حادثة غير متناهية ليلزم منه كون أحد الأمرين أزيد من الآخر، و فيه نظر لكفاية الإحاطة الإجمالية في ذلك، فليتبصّر!

[٨/٢٣١] قال: و لا تعلق لهذا الحكم □

أقول: نوع تعريض على الشيخ حيث جعل /PB132/ هذا برهاناً على استحالة اللاتناهي، و هو دليل على إثبات علة لا علة لها، و هو الواجب - تعالى - سواء كانت السلسلة متناهية أو غير متناهية.

[١٦/٢٣٣] قال: من ذى قبل □

أقول: أى في الوميض الآتي المعنون: «أن المتكلفين يعينهم».

[٢٣٣/٢٠] قال: في العلل مطلقاً □

أقول: فاعلاً كان أو شرطاً وكلاهما من حيث الصدور؛ لأنّ الكلام في سلسلة التصاعد من المعلول الأخير الى العلل؛ وقوله: «من سبيل الصدور» أى ليس قضاء العقل في سلسلة التنازل من سبيل الصدور، لانتفائه من حيث ذهابها الى لانهاية الى معلولات يكون كلّ واحد من آحادها نظراً الى ما قبله معلولاً صدورياً، لا علّةً صدوريةً وان كان كلّ واحد من هذه السلسلة علّةً لها على سبيل التآلف. وهو لا يجدى نفعاً في امتناعها على ما قال: «فمحزّ القول».

ثمّ أنّه قد فرّق في الاستحالة بين الغير المتناهي من جانب الأزل حيث يجتمع تلك السلسلة من العلل في مرتبه المعلول الأخير؛ بخلاف ما عليه الأمر فيها من جانب الأبد، حيث إنّ الأمر على سبيل الرأى من العلل الى ما لا يتناهى من المعلولات، ولا اجتماع لها في مرتبة ذات العلّة.

وأما قال: «ههنا محزّ القول الفصل» الى آخره، نوع اشعار بأنّ عدم جريان البرهان في استحالتها من هذه الجهة، لا من جهة الاجتماع في وعاء الدهر، لاشتراكه بينهما مع عدم اشتراك اجتماعها في مرتبه واحدة، لاجتماع الدورات السابقة في أفق التقضي في مرتبة الدورة الأخيرة المعلولة في جانب التصاعد، بخلاف الأمر في صورة التنازل؛ لأنّ الدورات العاقبة من جانب الأبد، لاجتماع لها في الدورة الأولى لانتفاعها في مرتبة ذات علّتها.

وقد حكم في كتابه الأفق المبين بجريان البرهان على استحالة الدورات، سواء كانت متصاعدة أو متنازلة بحسب أفق التقضي والاجتماع بحسب وعاء الدهر. وذلك حيث قال هنالك بهذه العبارة: «ألم يتقرّر بما سبق أنّ التدرّج إنّما هو في أفق الزمان لا في وعاء الدهر وحضوره بآزاله وآباده عند العليم الحكيم دفعةً واحدةً دهريةً؛ فإذاً الموجود في وعاء الدهر وهو الحاضر بهويّته العينية عند الله - تعالى - أمّا أنّه متناهٍ في الوجود على

حدّ بعينه فلا يصحّ أن يوجد بعده شيء، وقد وضع خلافه؛ وأما أنّه غير متناهٍ عند حدّ، و
لا محالة يكون ذلك لاتناهي الكميّة بالمعنى المقابل للنهاية بالفعل؛ اذ التناهي بالفعل على
سبيل عدم الوقوف في حدّ بعينه ليس يعقل إلّا مع التدرّج /PA133/ المستحيل في وعاء
الدهر و في الحضور عند الباري - تعالى - فيجري فيه حكم البرهان بتّة.

وبالجملة لا منتدح من لزوم أحد المحالين، أمّا لاتناهي الكميّة بالفعل في الأعيان، و
أمّا الحصول في وعاء الدهر على التدرّج؛ وأمّا الحصول في وعاء الدهر والحضور عند مبدع
الكلّ شيئاً فشيئاً، فيلزم الامتداد في وعاء الدهر، وكون نسبة الموجود الحقّ الى جملة
ما يوجد من المعلولات نسبةً متقدّرةً زمانيةً - تعالى مجده - عن ذلك. وهذه عقدة من
دواهي العقّد وعضلة من أزابيّ العُضَل، وهي في زمرة العويصات التي تعزّ شبيبتها وتندر
ضهيّتها^١ في العلوم والصناعات؛ وتعمّ داهيتها الحكمة اليقينية والفلسفة التخمينية، و
الطريقة المخيلة للمتكلّمين ولا توفّي حقّها إلّا أن تعدّ من أعضل ما لا ينفلّ وأشكل ما
لا ينحلّ، واتيّ قد كنت وكدت الفصيّة^٢ عنها حتى مازال ذلك وكدى برهةً من العمر، فلم
يستبن لي في هذه الثلاثين سنة إلّا ما أومض أحانين الاشتغال بكتاب الصراط المستقيم، و
ضمّنته اياه، والآن فاعتصم برّب الملك والملكوت، واستعين بعالم الغيب والشهادة. ثمّ بعد
ذلك حكم بعدم التدرّج في المستقبل نظراً الى الباري الحقّ حيث قال:

فاذن ان اعتبر المستقبل من الموجود التدرّجي في الآباد بحسب الوقوع في وعاء
الدهر وبحسب ما يبصر حصوله البصير الحقّ اختير أنّه غير متناهٍ بالفعل، وليس ينفذ
حكم البرهان على امتناع اللانهاية، لعدم الترتّب والتعصّب في ذلك الحصول، بل انّ جميع
الموجودات والمتكرّرات بحسب ذلك الوجود و باعتبار ذلك الحضور في حكم موجود
واحد قارّ الوجود بتمامه، كما قال جلّ من قائل في القرآن الحكيم: ﴿مَا خَلَقَكُمْ وَلَا يَعْثُبُكُمْ إِلَّا

كَنْفُسٍ وَاحِدَةٍ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ»^١.

وان اعتبر ذلك بحسب وقوعيه التدريجي في أفق التقضي والتجدد و بحسب ما في قوّة الأبصار الزمانية أن تشاهد حصوله بالفعل، قيل أنّه متناهٍ، لا عند نهاية أخيرة لا يتعدّاها. فحكم البرهان على وجوب تناهي الكميّة أنّما يجري فيما حواه الوجود بالفعل في أفق التّغير والتّعقّب، ولو كان لامعاً بل على جهة التدرّج سواء كان ذلك في جانب الأزل أو في جانب الأبد؛ فاذاً الماضي والمستقبل في أفق الزمان متساويان في امتناع اللانهاية بحسب الكميّة»، انتهى كلامه قدّس سرّه.

أمّا ما حكم به في هذا الكتاب المستطاب فقد حكم بجريان البرهان على استحالة اللاتناهي في الأزل لاجتماع أجزائها/PB133/ في لحظ عقلي بالنسبة^٢ الى الدورة المعلولية من جهة التراقي لامن سبيل الترامي و من طريق وجوده الأبدي. وان أخذاً معاً بحسب وعاء الدهر و حضوره عند الباري الحقّ، والفرق الفصل^٣ قد تصدّى له في هذا الكتاب باستحالة الزمان الغير المتناهي أزلاً بخلاف ما عليه أمره أبداً، وقد عبّر عن الأوّل بالتراقي - بالثقاف بعد الألف - و عن الثانی بالترامي - بالميم بعدها - وان كان كلاهما بحسب وعاء الدهر، فليدرك!

[١٢/٢٣٤] قال: في مرتبة ذات العلة.

أقول: وان كانت مجتمعة في وعاء الدهر و هو لا يجدي نفعاً في حكم العنّثل باستحالته لعدم احاطته بمجملته، و ذلك بخلاف ما عليه الأمر في اجتماع العلل في صورة التصاعد لاجتماعها في مرتبة المعلول، فيصحّ له أن يحكم بذلك. فقد بان ولاح أنّ شرط استحالة التسلسل اجتماع آحادها في مرتبة واحدة عقلية. و

٢ - م: بالنظر.

١ - لقمان، ٢٨.

٣ - كذا و في العبارة اضطراب.

ليس يتصحّ ذلك إلا في صورة التصاعد، لأنّه على الترتّب^١ بأقسامه لا مطلقاً، والاجتماع في الوجود في وعاء الدهر أو في آن لا يستدعي ذلك، فليتبصّر!

[٢٠/٢٣٤] قال: و من أتباع المتفلسفين

أقول: أراد بهم أبرقلس وغيره من تلامذة المعلّم الأوّل للصناعة.

[١/٢٣٥] قال: من الأزلية ...

أقول: أمّا الأزلية الزمانية بمعنى كون الزمان /MA92/ مسبقاً بعدم زماني فهو منسحب الحكم بها، سواء كان ممتدّاً ذاهباً الى لانهاية، أو لم يكن، حيث يصدق عليه أنّه غير مسبوق بذلك العدم وان كان مسبقاً بعدم صريح دهري، فالحدوث الدهري له لا ينافي أزليته الزمانية. وقد تقدّم منّا أنّ معلّم الصناعة المشائية و من تبعه حكموا بأزليته الزمانية على تقدير لاتناهيه على ما أفيد سابقاً، والذي يبطلها تناهيه.

والحقّ أنّ الأزلية الزمانية له بمعناها لا ينافي تناهيه و لاتناهيه، حيث يصدق عليه في صورتين؛ أنّه غير مسبوق بعدمه الزماني. وهذه الأزلية على التقديرين لا ينافي حدوثه في وعاء الدهر على ما عليه المقصد الأقصى والمطلب الأعلى، كما استدلّ عليه براهين شتى. وأمّا اثبات تناهيه، فلا بطلال ما عليه ظنّ أتباع المتفلسفين من أنّ لاتناهيه يستدعي أزليته الزمانية، بل الدهرية أيضاً؛ وليس الأمر كذلك، بل تناهيه^٢ لا ينافي أزليته الزمانية. بل يستدعيه حيث أنّه غير مسبوق بعدم زماني لانتفاء الزمان بمقتضى العقل من سبيل البرهان، والّا لزم وجوده^٣ على تقدير عدمه. وأمّا اقتضاؤه حدوثه الدهري فلا، كما أنّ لاتناهيه لا يستدعي قدمه الدهري ولا حدوثه، بل الفحص والتفتيش يستدعي حدوثه الدهري وأزليته الزمانية لاتنافيه كما في صورة تناهيه. /PA134/

٢ - ش: لاتناهيه.

١ - يمكن أن يقرأ في م: الترتيب.

٣ - ش: تصوّره.

القبس السابع

[١/٢٣٩] قال: في تعقب احتجاجات اقتضابية.

أفيد: التعقب هو الفحص التحقيقي بتدقيق النظر الغائر الفارق بين اللبّ والقشر والحقّ والباطل. و بالجملة هو النظر البرهاني الدقيق بامعان التأمل الفائض والتفتيش الخائض. والاعتضاب خلافه، وهو جليل النظر الظاهري الغير الغائر في دُخلة الأمر وعمق التحقيق، فهذا هو اصطلاح فنّ البرهان مطابقاً^١ للمعنى اللغوي.

[٢/٢٣٩] قال: و مشاغبية على الطرفين من الطرفين.

أقول: تفصيله أنّ المغالطة التي يقال لها باليوناني سوفسطيقا حدّها بيان حدّ كلّ واحد من أقسام القياس. فنقول: إنّ كلّ قياس ينتج ما يناقض وضعاً فهو تبكيت لصاحب هذا الوضع وحافظه، وهو من يكبّه اذا غلبه بالحجّة، فان كان هذا القياس حقّاً لكونه مركّباً من مقدّمات حقّة واقعة في نفس الأمر مرتّبة على وجه ينتج ما هو مثلها انتاجاً لذاتها، أو كان مشهوراً مركّباً من مشهورات ذائعات محمودات مرتّباً على وجه يلزم منه قول آخر - و ان كان ذلك بحسب زعم المرتّب - كان القياس إمّا برهانياً دالاً على أمر واقع في الواقع.

أوجدلياً دالاً على أن ذلك كذلك عند من يسلمه، يبحث عن الأول منها صناعة البرهان، و عن الثاني صناعة الجدل. و ان لم يكن القياس قياساً برهانياً أوجدلياً فهو امّا قياس مغالطي ان كان مركباً من مقدّمات شبيهة بالمقدّمات المسلّمات، يقال للمتشبّث به السوفسطائي، و لصنعتة السفسطة؛ أو قياس مشاغي ان كان مركباً من مقدّمات شبيهة بالمقدّمات المسلّمات^١ يقال للمتشبّث^٢ به المشاغي /MB92/ و لصنعتة المشاغبة.

فاذا تقرّر هذا فنقول: انّ أحكام الوهم في أمور كلّية - كالأشكال الهندسية - و ما يمكن أن يحسّ بجميع مرتباته - كالجسم مثلاً - فهي صحيحة حقّة مطابقة للواقع، كقولنا: انّ الجسمين لا يمكن أن يكونا في زمان واحد في مكان واحد؛ اذ هي أحكام يساعد معه فيها العقل^٣ ولا يزاخمه فيها، و يأمن من المعارضات العقلية والمشبّهات الخيالية و يبعد عن الالتباس و الاشتباه، و لهذا لا يعدّ هذا القسم من أحكامه في المشبّهات.

ثمّ المشبّهات التي هي مبادي هذا الفنّ قد يكون من الأوّليات الغير المشهورات، و يستعملها المشاغي لشبّها بالمشهورات، لا لكونها حقّة؛ و قد يكون من المشهورات الغير الأوّلية و يستعملها السوفسطائي لمشابتها الأوّليات، لا لكونها من المشهورات؛ و قد يكون غير أوّلية و غير مشهورة أيضاً يستعملها المشاغي /PB134/ و السوفسطائي في المشاغبات أو المغالطات الامتحانية والعنادية، لمشابتها بالبرهانيات أو الجدليات، لا لكونها حقّة أو غير حقّة مشهورة أو غير مشهورة.

[٢٢/٢٤٠] قال: أعنى الرفع المقيّد بالطرء

أقول: لاخفاء في أنّ العدم المقيّد لا يكون تقيضاً لشيء، بل أنّما تقيض الشيء هو رفعه على سبيل الاضافة، لا التوصيف، فنقيض العدم الطاري رفع العدم الطاري، و له

١ - ب: المتسلّمات.

٢ - ش: للمشبه.

٣ - ش: الأول.

فردان، أحدهما: الوجود الأبدي له، و ثانيهما: عدمه بأسره، حيث أنه يرتفع ذلك العدم بهذا العدم، و خصوصية كلّ منهما مفتقرة الى العلة. و أمّا القدر المشترك بينهما و هو نقيضه بالذات فواجب، و ما يقابله من العدم الطاري فهو ممتنع.

[٢٥/٢٤١] قال: عضيلاً ولات حين مناص

أقول: اقتباس من القرآن الحكيم. و في التفسير: أى ليس الحين حين مناص، و «لاء»^١ المشبهة بليس زيدت عليها تاء التانيث للتأكيد، كما زيدت على «ربّ» و «ثمّ» و خصّت بلزوم الأحيان و حذف أحد المفعولين. و قيل: هى النافية للجنس؛ أى و لا حين مناص لهم. و قيل للفعل بالنصب باضماره؛ أى و لا أرى حين مناص. و المناص: النجاة، من ناصه ينوصه اذا فاته. و أمّا ما في النهاية الأثرية من قوله فلا يناسبه و فيه: «من حلف باللات والعزى، فليقل: لا اله الا الله. اللات: اسم صنم كان لثقيف بالطائف، والوقف^٢ عليه^٣ بالهاء. و بعضهم يقف عليه^٤ بالتاء، و الأوّل أكثر. و أمّا التاء في حال الوصل، و بعضهم يشدد التاء و ليس هذا موضع اللات، و أمّا ذكرنا لأجل لفظه، و ألفه منقلبة عن ياء و ليست همزة، [و قوله] فليقل: لا اله الا الله، دليل على أنّ الحالف بهما، و بما^٥ كان في معناهما لا يلزمه كفارة اليمين، و أمّا تلزمه الانابة و الاستغفار»^٦، انتهى ما في النهاية.

[١٣/٢٤٢] قال: بالعدم الصريح الدهري

أقول: قد أجرى حكم العدم الزماني للزمان على العدم الدهري له بحسب الحكم على استحالته، ذهولاً عنه أنّ المستحيل بالنظر الى ذات الزمان بطلان الأوّل لا الثاني. و بالجملة المستحيل بالنظر الى ذات الزمان بطلان الأوّل لا الثاني، و بالجملة المستحيل

١ - ب، ش: لاى.

٣ - ب: عليها.

٥ - م، ب، ش: ما.

٢ - م، ب: الوقوف.

٤ - ب: عليها.

٦ - النهاية، ج ٤/٢٢٠.

بالنظر الى ذات الزمان بطلانه المتقدم /MA93/ على تقريره التقدم الزماني و المتأخر^١ عنه ذلك التأخر؛ اذ لا يلزم^٢ اذ^٣ ذاك اقتران تقرّر الشيء ببطلانه^٤ لا بطلانه قبل تقرّره قبليةً دهريةً غير متقدّرة^٥، أو بعده بعديةً كذلك. وان كان البطلان في وعاء الدهر بعد التقرّر فيه بعديةً دهريةً غير متقدّرة مستحيلًا على كلّ شيء، لا بالنظر الى ذات^٦ الأشياء الممكنة، بل بالنظر الى طباع وعاء الدهر، /PA135/ فاحصل في وعاء الدهر لا يرتفع عنه وان انتهى حصوله^٧ في أفق الزمان، وأنما المتصور في وعاء الدهر تقرّر الممكن بعد البطلان فيه لا بطلانه فيه مرّةً أخرى بعد ذلك التقرّر، فهذا لا يختصّ بحقيقة الزمان، ولا يكون بالنظر الى ذوات الحقائق الجوازية و الطبائع الامكانية، و الذي يختصّ بحقيقة الزمان امتناع سبق البطلان على تقرّره، والتقرّر على بطلانه بالنظر الى ذاته سبقاً زمانياً متقدّراً لا غير.

[٢٠/٢٤٢] قال: فياضيته.

أقول: تذكير الضمير باعتبار المعنى، فالضمير راجع الى العلة الفعّالة.

[١/٢٤٣] قال: من كذب

أقول: يقال كذب واكذب اذا قارب، والكذب: القرب^٨، والهمزة في «أكذبكم» لتعديّة

كذب.

[٢/٢٤٣] قال: وهذا الامتناع بالغير.

أقول: أى امتناع العدم الدهري السابق على وجود الدهريات بالغير أيضاً

١ - م: التأخر.

٢ - ب: يلزم.

٣ - كذا.

٤ - يمكن أن يقرأ في م: فهي تبطله.

٥ - ب: متقدّرة.

٦ - ش: ذوات.

٧ - م، ش: - حصوله.

٨ - م: القرب.

غير متخصص بحقيقة الزمان، كما أن امتناع العدم الدهري بالغير العاقب لا اختصاص له بالزمان، بل يشمل على زعمهم ما لا يكون مرهوناً بالامكان الاستعدادي - سواء كان عقولاً قدسية أو أجراماً فلكية - وذلك بخلاف ما عليه أمر العدم الزماني - سابقاً كان أو عاقباً - فإنه يختص امتناعه لذات الزمان.

[٥/٢٤٣] قال: والوجوب بحسب القياس

أقول: لا خفاء في أن الوجوب بالقياس الى الغير أمر و الوجوب بالغير أمر آخر. ألا ترى أن للعلّة بالقياس الى معلوها وجوباً بالقياس اليه لا وجوباً بالغير؟! أما الأول: فلأن وجوده يأبى^١ أن يكون هو ولا يكون علته. و أما الثاني: فلاستحالة أن يكون وجودها ناشئاً من وجود^٢ معلوها، ثم^٣ أنه كما يكون لها وجوب وجود بالقياس اليه يكون اليه عدمها ممتنعاً بالقياس الى وجود معلوها و ان لم يكن ممتنعاً بغيره.

وبالجملة: أن الوجوب بالقياس الى الغير لا يكون للشيء إلا بالقياس الى ما هو علّة أو معلول له، أو ما هو معه في معلولية علّة واحدة قد جمعتهما بعليّة واحدة؛ وههنا ليس امكان بالقياس الى الغير وان كان كلّ منهما ممكناً نظراً الى ذاته، وهذا ثابت له دون الأول، حيث انّ المعتبر فيه أن لا يابى ذلك الغير عن وجوده و عدمه اذا كان امكاناً خاصاً بالقياس الى الغير، أو عن أحدهما اذا كان عاماً، فالوجوب بالقياس الى الغير لا يجمع امكانه بالقياس الى ذلك الغير، فعلة الزمان الممكنة واجبة بالقياس اليه على أن يمتنع عليها العدم السابق أو اللاحق الزماني بالقياس الى الزمان، وهذا امتناع لها بالقياس الى الغير، لا امتناع نظراً الى ذاتها، بل أنّه يمكن لها ذلك، فقد اشتبه عليه الأمر /PB135/ على ما

/MB93/ عبّر عليه بقوله: «أنّ فيه مغالطة من جهة عدمه الفرق بين الامكان بالذات و الامكان بالقياس الى الغير».

ولا خفاء في أن ليس لعلّة الزمان امتناع ذلك العدم الزماني نظراً الى ذاتها، بل يمكن لها ذلك، ولكنّه يمتنع لها بالقياس الى معلولها وهو الزمان، كما أنّ وجودها واجب بالقياس اليه على مانبّه عليه بقوله: «فالممكن بالذات ما يمكن وجوده وعدمه واجباً أو ممتنعاً بالقياس لا بالقياس الى غيره فليس يأبى ذلك أن يكون وجوده وعدمه واجباً أو ممتنعاً بالقياس الى غيره»، انتهى بما تقريره^١ أنّ الممكن الذي فرض أنّه علّة للزمان الممتنع عليه عدم السابق أو اللاحق الزماني و ان لم يكن لها امتناعه نظراً الى ذاتها، ولكن يمتنع لها ذلك بالقياس الى معلوله، فيجب وجودها بالقياس الى معلوله وهو الزمان، و ان لم يكن ذلك بسببه فلا يكون لها وجوب بالغير الذي هو معلولها.

والحاصل: أنّ الزمان يأبى عن أن يكون ولا يكون علّته، فيمتنع عليها ذانك العدمان الزمانيان امتناعاً بالقياس الى معلوله، فهو امتناع بالقياس الى الغير، فهو ثابت لتلك العلّة و ان لم يثبت له نظراً الى ذاتها، على مانبّه عليه بقوله: «فاذاً امكان العدم الطارى أو السابق بالنظر الى ذات العلّة الممكنة بالذات، ليس يصادم أن يمتنع ذلك على العلّة بالقياس الى ذات المعلول، لا بالنظر الى نفس ذاتها». بما حاصله: أنّه كما يمتنع كلّ منهما بالنظر الى الزمان، كذلك يمتنع لعلّة بالقياس اليه وهو امتناع لها بالقياس و ان امكن ذلك لها نظراً الى ذاتها مع قطع النظر عن علّيتها له.

فقد بان أنّه ناشٍ عن المغالطة من جهة عدم الفرق بين الامكان بالذات والامكان بالقياس الى الغير، حيث ظنّ أنّ الأوّل هو الثاني، فلذا حكم بجواز انتفاء علّة الزمان مع وجوده، ولم يعلم أنّ الأوّل حقّ والثاني باطل، لوجوب وجودها بالقياس اليه، و ان لم يكن بالغير ولا بالذات، و يمتنع عليها ذلك العدم امتناعاً بالقياس الى الغير. والمغالطة أيضاً من

جهة عدم الفرق بين الوجوب بالذات وبين الوجوب بالقياس الى الغير، وكذلك الامتناع بالذات؛ ولما انتفيا عن العلة الممكنة للزمان نظراً الى ذاتها فتوهم أنه قد انتفى وجوب وجودها، و امتناع عدم الزماني السابق و^١ اللاحق عنها بالقياس الى الغير و ليس على ما توهم.

فقد بان سرّ ما ذكره - قدّس سرّه - من أنّ مبنى المغالطة /PA136/ على عدم الفرق بين ما بالذات و ما بالقياس الى الغير في الامكان والوجوب والامتناع جميعاً مع ظهور الفرق على ما أوضحناه.

وبعبارة أخرى: أنّ الممكن الذي يكون علة للزمان يجوز عدمه نظراً الى جوهر ذاته، و قد اشتبه ذلك بامكانه بالقياس الى الزمان، فقد حكم بجواز انتفائه مع استحالة العدم الزماني للزمان، و لم يعلم استحالة ذلك العدم عليه بالقياس الى الزمان، فهو امتناع بالقياس الى الغير و ان لم يكن امتناعاً بالنظر الى ذات ذلك الممكن، فقد /MA94/ اشتبه عليه أمر أحدهما بالآخر فحكم بعدم امتناع عدمه ذلك بالقياس الى الغير الذي هو الزمان و ليس^٢ كذلك، لأنّه يأبى عن أن يكون ولا يكون علته، و ان كانت ممكنة فوجوب وجودها، و امتناع عدمها الزماني بالقياس الى معلولها، و هو الزمان متحقّق و ان لم يكن لها ذلك بالذات و لا بالغير.

[١٨/٢٣٤] قال: فان اعتراك الشكّ ...

أقول: تقريره: أنّ العلة الممكنة للزمان على تقدير كونها من المفارقات الصرفة، فيستحيل عليها العدم السابق واللاحق الزماني نظراً الى ذاتها لتقدّسها عن الزمان، بل النفس المحرّكة الفلكية الفاعلة للزمان متقدّسة عنه، فيستحيل عليها العدم السابق أو

اللاحق الزماني نظراً الى جوهر ذواتها كما يستحيل على الزمان نفسه؛ فلا يحتاج حينئذٍ الى جعل امتناع ذلك العدم لها بالقياس الى الزمان مع استحالة امكان شيء من هذين العدمين بالنظر الى ذواتها كما الزمان.

فأجاب عن ذلك بالفرق بينها وبين الزمان لاستحالة ذلك العدم بالنظر الى ذات الزمان وهويته، وعدم استحالة كذلك بالنظر اليها، بل إنما هي من جهة طباع الأمر المشترك بينهما، وهو مفارقة عالمي الزمان والمكان، فهو امتناع بالغير لبالذات؛ فلذا احتيج في الجواب عن تلك المعضلة العويصة الى صيرورة امتناع ذلك العدم اليها بالقياس الى الزمان وجوب وجودها بالقياس اليه، وان أمكن ذلك العدم نظراً الى ذاتها مع قطع النظر عن نسبتها وقياسها الى الزمان الذي هو معلوها، وأما اذا قيست اليه فيمتنع ذلك العدم لها بالقياس الى الغير وجوب وجودها بالقياس اليه.

[٢٠/٢٢٣] قال: و مفارقات الزمان من أمريات.

أقول: تبعية حيث ان مفارقات الزمان^١ تشمل الفلك الأقصى، لعدم كونه في الزمان، بل الأمر بالعكس، فيكون من المفارقات عن الزمان /PB136/ وان لم يكن من المفارقات عن المادة. وأما أمريات عالم الابداع فهي العقول المقدسة عن الزمان من كل جهة، فاضافة أمريات الى عالم الابداع بيانية، فآل الفقرتين واحد.

[٢٣/٢٢٣] قال: وهو مفارقة عالمي الزمان والمكان.

أقول: حيث ان الموجود الخارج عن أفق الزمان ليس يعقل أن يكون زمانياً، فيستحيل عليه الزمان و عدمه الزماني السابق عليه واللاحق عنه، لتقدمه عنه مطلقاً.

[١٥/٢٣٤] قال: ونفي الثاني.

أقول: لوجوبها بحسب قياسها الى ذات المعلول، وهو الزمان فتكون واجبةً بالقياس اليه لا ممكنةً بالقياس اليه^١ وان صحّ وأمكن عدمها السابق نظراً الى ذاتها.

[٦/٢٤٦] قال: او اللاحاصلة.

أقول: سواء كانت على سبيل العدول أو الموجب السالب المحمول أو على سبيل السلب البسيط التحصيلي. و السر في ذلك أن ليس لوجودها الأثر و عدمه معية ذاتية بالقياس الى علته، على ما نبّه عليه بقوله: «و ليس بين ذات المعلول و بين ذات العلة اقتران ذاتي لزومي بالنظر الى مرتبة نفس ذات العلة» وان اتفق أن يصدق اللاحصول أو يصدق في تلك المرتبة، ولكن ليس على سبيل اللزوم. وذلك حيث /MB94/ أن ليس وجود الأثر مع وجود المؤثر معية في المرتبة، لتأخره عنه بالذات والرتبة ولا عدمه معه كذلك، لتأخره عن عدمه الممتنع أن يتحقق معه، على ما نبّه عليه بقوله: «فاذن ذات المعلول الحاصلة» الى قوله: «أولا حصولها» على سبيل نشر اللف، حيث انّ لاحصول المعلول متأخر^٢ عن مرتبة لاحصول علته و يستحيل أن يكون لاحصولها مع حصولها، لاجتماع النقيضين؛ فليس هنالك لاحصول المعلول بحسب العلاقة الذاتية لا مطلقاً.

[١١/٢٤٦] قال: فإنّ حال الحدوث وراء حال الوجود ...

أقول: اني لفي تعجب من خاتم المحصلين، حيث حكم بإمكان هذا القول مع أن ليس الحدوث الا الوجود بعد العدم، فكيف يمكن أن يكون وراء الوجود؟ مع فساد آخر و ذلك حيث قال الامام في المحصل بعد نقل الدليل المغالطي على أن التأثير غير ممكن بأنّه ان كان في الماهية المأخوذة معها الوجود لزم تحصيل الحاصل، وان كان في الماهية مأخوذ معها العدم

لزم اجتماع النقيضين.

جوابه: أن تأثيره في الماهية من حيث هي التي هي ماهية لا يوجد معها الوجود أو العدم بهذه العبارة: «فان دليلكم هذا لو تم لبطل^١ وجود الصوت و حدوثه، لأن حدوثه ان كان في زمان وجوده لزم تحصيل الحاصل، وان كان في زمان عدمه لزم الجمع بين النقيضين، PA137/والكل باطل، فكذا مقدّمه». وقال خاتم المحصلين في نقده: «يمكن أن يقال ههنا ما ذكره بعض من المتكلمين من أن التأثير فيه آن حدوثه وهو غير زماني الوجود والعدم، و له تقدّم عليها، فلا يلزم شيء منها»، انتهى.

وهذا كما ترى أمّا أولاً: فلتجوز كون التأثير في الصوت في آن حدوثه، والصوت أمر^٢ تدريجي الوجود الذي لا قرار له في آن، فكيف يؤثر المؤثر فيه آن حدوثه؟ وأمّا ثانياً فلأنّ الحدوث ليس إلا الوجود بعد العدم أو كونه بعد العدم، وهو بعد وجوده لا قبله.

وأمّا الجواب عما ذكره الامام: فهو أن التأثير في الماهية من حيث هي على ما قلنا على أن الأستاذ - قدّس سره - قد أجاب عن تلك الشبهة التي نقلها بجواب يندفع به ما قاله الامام من عدم لزوم تحصيل الحاصل، لأنّه حاصل بنفس ذلك التحصيل.

[١٤/٢٢٦] قال: ويقع في الآن القبل

أقول: نظراً الى أن البقاء وهو آن بعد آن الوجود، وقد جوّزوا فيه تأثيراً آخر، فنقول: ان^٣ كان له أثر فيه أم لا، والثاني باطل والّا لما كان المفروض مؤثراً فيه مؤثراً فيه، وكذا الأوّل؛ لأنّ تأثيره ان كان في وجود لا يحصل له كان تحصيلاً للحاصل، وهو محال؛ وان كان في أمر جديد كان أثره هذا المجرد لا الباقي أو امراً فيه، والمفروض خلافه، هذا خلف.

وخاتم المحصلين قد تصدّى في نقده للمحصّل^٤ للجواب عن ذلك بقوله: «انّ هذا

١ - م: بطل.

٢ - ب: أمر.

٣ - كذا.

٤ - م: المحصّل.

كلام يشتمل على غلط، فإنّ المؤثر في البقاء لا يكون له أثر البقاء حال البقاء، و تحصيل المحاصل أنّما لزم ان كان^١ تأثيره فيه حال البقاء، والفرض المذكور لا يوجب ذلك، اذ الحقّ أنّ المؤثر في الوجود حين وجوده /MA95/ و يفيد له البقاء بعد الاحداث، فلا يلزم تحصيل المحاصل.

ولو سلّم فقوله: وان كان في أمر جديد كان المؤثر^٢ مؤثراً في الجديد لا في الباقي. قلنا في جوابه: نعم، تأثيره بعد الاحداث في أمر جديد هو البقاء، فإنّه غير الاحداث فهو مؤثر في أمر جديد صار به باقياً في أمر كان قبله»، انتهى.

والامام في المحصل قد أجاب عن ذلك الاشكال حيث قال: «أنا لانعني بالتأثير فيه حين ثباته^٣ تحصيل أمر جديد، بل بقاء الأثر لبقاء المؤثر». وأورد عليه خاتم المحصلين في نقده بقوله: «انّ قوله: «لانعني بالتأثير» ليس بشي؛ اذ البقاء المستفاد من الأثر أمر جديد لولاه لكان الأثر لا يبقی؛ وهو لو تمّ فأنما يتمّ لو كان البقاء أمراً سوى الوجود في الزمان الثاني و ليس كذلك»، انتهى.

بما حاصله: أنّ التأثير في الباقي بأن يوجد له البقاء، فذلك^٤ الشيء الحادث بعينه باقٍ ببقاء جديد، والذي استصوبه هو أنّ الممكن الباقي مفيد جاعله الوجود في زمان وجوده /PB137/ بتمامه، فاذا نسب ذلك الى الآن الأوّل منه فهو^٥ الحدوث، والى ما بعده فهو البقاء؛ و ليس البقاء أمراً جديداً. وأمّا اذا كان الممكن أمراً غير قارّ كالصوت والحركة، فإنّ وجوده الحدوثي في تمام زمان ينطبق أجزاءه على أجزاءه. وأمّا بقاؤه فهو دهري لازماني.

والمحاصل: أنّ اتصاف الممكن بالوجود في زمان حدوثه و وجوده كما لم يكن مقتضى ذاته، كذلك اتصافه به في زمان بقائه ليس مقتضى ذاته، وكما استحال أن يتحقّق هذا

٢ - م: - المؤثر.

٤ - ب: - فذلك.

١ - م: كانا.

٣ - م: بنائه.

٥ - م: فهي.

الممكن بذاته أول حدوثه، كذلك استحال أن يتحقق وجوده بذاته حين بقائه، فهو يحتاج في أول حدوثه وبقائه الى علة، و حاجته اليه حال بقائه كحاجته اليه حال حدوثه، فلوفرز انقطاع فيضان نورالوجود عن العالم في آن لم يبق موجود يُعينك على هذا اعتبارك ما استضاء بمقابلة الشمس، فأنه كلما حجب عنها زال ضوؤه.

و بالجملة: أن الفيضان للوجود في زمان وجوده منطبق عليه، فاذا نسب الى أول زمان وجوده فهو حدوثه، و اذا نسب الى ما بعده فهو بقاؤه بذلك الفيضان المستمر.

[١٩/٢٤٦] قال: المتشخطين

أفيد: تشخّط في دمه، تلتخ به و تمرغ فيه. و منه كالمشتخّط في دمه، يعني كالشهيد الذي تلتخ بدمه في سبيل الله. قاله في المغرب.

[١٦/٢٤٧] قال: يتمطّاه

أقول: التمطي: أخذ الشيء مطيةً لنفسه.

[١٣/٢٤٨] قال: والتغيب

أقول: غب فلان في الأمر: اذا قصر ولم يبالغ فيه. قاله في الصحاح و في مجمل اللغة.

[٦/٢٥١] قال: في تقرير ما ادحضناه

أقول: الدحض: الزلق،^١ في النهاية: «و في حديث الحجاج في صفة المطر فدحضت التلاع، أى صيرتها مزلقة».

[٨/٢٥١] قال: حاصلًا في الأزل.

أقول: قد تصدّى الفاضل الرازي للايراد على هذا الاستدلال حيث قال: «إن دليلكم الذى أقمت على قدم العالم لو تمّ لزّم منه محال، لكنّ التالي باطل، فكذا مقدّمه. وجه اللزوم كونه جارياً في حدوث الحوادث؛ اذ فاعله التامّ ان كان موجوداً في الأزل لزّم وجودها فيه، لكنّ المقدّم حقّ فكذا تاليه. أمّا اللزوم فلا ممتنع تخلف المعلول عن علته التامة. و أمّا /MB95/ وجه حقيقة المقدّم فلا أنّه لو لم يوجد له جميع ما لا بدّ منه في الأزل كان بعضه حادثاً، و اذ لا يمكن أن يوجد الحادث الاّ عن مؤثّر حادث توقّف حدوثه على حادث آخر، و هكذا يتسلسل العلل والمعلولات الى غير النهاية، ثمّ هذا العلل والمعلولات لما لم يمكن أن توجد بأسرها في آنٍ واحد أو زمان واحد - ببرهان التطبيق والتضاييف وغيرهما - كانت أمّا دفعيات متتالية لا يكون بينها زمان أو /PA138/ تدريجيات يتّصل بعضها ببعض؛ والأوّل باطل لاستلزامه تتالي الآتات المستلزم لتركّب المسافة من الأمور الغير المتجزّية الذي^١ ثبت استحالة؛ وكذا الثاني، لاستلزامه تحقّق حركة أو حركات غير متناهية يستدعي موضوعاً واحداً ممكناً لا بداية لوجوده، و هو يوجب قدّم الحوادث التي هو أن يكون فاعلها مستجمعاً لجميع شرائط التأثير المفروض عدمه، هذا خلف. فثبت حقيقة اللازم والاّ لزّم انفكاك الملزوم عن لازمه».

ثم قال: «فان قيل: لمّ لا يجوز أن يكون حدوثها بتعاقب الاستعدادات المستندة الى الاتّصالات الكوكبية والحركات الفلكية المسبوق كلّ واحد منها بآخر الى لانهاية. قلنا: لو سلّمنا جواز التسلسل في الحوادث المتعاقبة، لنا أن نقول لمّ لا يجوز أن يكون حدوث الأجسام مشروطاً بشروط سبق بعض منها على بعض آخر، كالحوادث اليومية»، انتهى.

و هذا على ما ترى. أمّا النقض، فلاّنا لانسلّم أن اللازم منه محال، اذ غاية ما لزّم منه انتهاء علّة الحوادث الى حركة و زمان قديمين هما و موضوعهما، و لزّم منه قدم العالم، و هو

ليس بخلف عند الحكماء القائلين بالقدم.

وأما السؤال، فلأنّ حدوث كلّ حادث لو كان مسبوقاً بآخر حكمه حكمه، وهكذا الى غير النهاية لا يمكن ان يحصل ما لم يحصل ما هو سابق عليه، و حكمه حكمه، هكذا^١ الى غير النهاية فلم يحصل قطّ.

وأما الجواب: فلأنّ كلامنا ليس في عالم الأجسام ليتمكن أن يقال لم لا يجوز أن يكون حدوث الأجسام كذلك، ولو سلّم فتعاقب هذه الحوادث لا يتصوّر الا بوقوع بعض منها في بعض من الأزمنة، والبعض الآخر في البعض الآخر، و هو ملزوم وجود الزمان الذي هو ملزوم وجود الحركة الذي هو ملزوم وجود جسم قديم هو موضوعها و هو ملزوم قدم الأجسام المفروض خلافه، هذا خلف.

فان قلت: لو تمّ هذه الأمور التي ذكرتم لزم التسلسل في حدوث الحوادث، و هو باطل قطعاً.

قلت: هذا إنّما يوجب ذلك لو لم تنته علل الحوادث الى حركة سرمدية متّصلة من الأزل الى الأبد الموجود فيها دائماً شطرنها، وليس كذلك لما تقرّر في موضعه أنّ الحوادث إنّما تحدث بحركة سرمدية.

وان قال قائل: إنّ الحركة التي جعلتموها واسطةً في صدور الحوادث ان كانت قديمةً لزم تخلف المعلول عن علته، وان كانت حادثةً تنقل الكلام اليها و لزم التسلسل.

قلنا: الحركة المذكورة ذات جهتين، الاستمرار والتجدّد، فمن جهة الاستمرار مستندة الى القديم، ومن جهة الحدوث /PB139/ واسطة في صدور الحوادث عن القديم.

لا يقال: ننقل الكلام الى جهة حدوثها، ونقول^٢ أنّ علّتها ان كانت قديمةً لزم امّا قدم معلولها أو تخلف /MA96/ المعلول عن العلة، وان كانت حادثةً كان حكمها حكم معلولها. لأننا نقول: علته ارادة قديمة متعلّقة بكمال ممكن لا يمكن أن يحصل للمريد الا عند قطع

مسافة متناهية أو غير متناهية؛ إذ هذه الإرادة تحدث في المتحرك ميلاً يطلب في أيّ حدٍ وقع من حدود مسافته ما هو متأخر عنه، وهو يوجب أن لا تكون له حالة واحدة في زمان واحد، بل كان له قرار دائم ليكون الميل المذكور مقرباً له بالذات الى حدود المسافة، مبعداً بالعرض عنها، وهو اذا نسب الى كلّ هذه الحركة لا يكون له تقدّم زمني عليها، وكان كلاهما غير حادثين قديمين غير مسبوقين بالعدم. وان نسب الى بعض منها كان لها علّة بشرط أن يكون في زمان هو مقدارها، وهو بهذا الاعتبار، ومعلوله أيضاً حادثان موجودان معاً، وعلّة حدوثهما مسبق منها عليهما الى غير نهاية.

وهذا معنى قولهم: لولا الحركة لما جاز أن يصدر الحادث عن القديم، ومعنى قول صاحب التحصيل حيث قال: ولولا أن في الأسباب ما يقدم لذاته لما صحّ وجود الحادث، وذلك هو الحركة التي لذاتها وحقيقتها تفوت وتلحق.

وبالجملة: أن الموجودات الممكنة تنتهي الى موجود غير ممكن واجب لذاته، وأن الموجودات القابلة يجب أن ينتهي الى موجود كان قبوله لذاته - كالهويلى الأولى - يجب أن ينتهي التغيّر التدريجي الى ما يتغيّر لذاته الذي هو الحركة.

ثمّ إنّ الحقّ في الجواب عن ذلك الدليل الجدلي ما أفاده الأستاذ المصنّف، لما ذكره الفاضل الرازي من النقض واليراد.

[١٠/٢٥٣] قال: السرمدية الممتنعة في حقّه.

أقول: حاصله أن وجود الأزلي ممتنع بذاته، فيكون عدمه في الأزل واجباً لا ممكناً بذاته، فلا يحتاج الى علّة.

فاندفع ما قيل من أن عدم الحادث الواقع في الأزل لابدّ له من علّة هي ان كانت غير الواجب لذاته كان لارتفاعها مدخل في وجوده، وهو يوجب كون المفروض كافياً غير

كافٍ فيه، و ان كانت الواجب لذاته بارادته و اختياره لزم منه كون القديم مستنداً الى المرید. و قد ثبت استحالة عند المتكلمين؛ أو بالایجاب لزم استحالة ارتفاعه لاستلزامه انعدام الواجب لذاته.

و أيضاً هذا العدم ان كان يوجد بلا علة كان المفروض ممكناً لذاته /PA140/ ممتنعاً لذاته، و ان كان واقعاً بلا علة لزم أحد الأمور المتعددة. وأيضاً الذات مع الارادة ان كانت علة تامّة و كانت واقعة في الأزل لزم أن لا تكون لعدمه الواقع فيه علة؛ اذ قد تقرّر أن علة عدم المعلول عدم علة وجوده، و علة وجود الحادث ليست بعمدومة في الأزل. و كأنه لذلك ذهب بعض المتكلمين الى أن ليس للاعدام علل. ثم بما قرّره الأستاذ المصنّف - قدّس سرّه - هو الحقّ الصراح على ما قال: «وأمّا على سبيل الحقّ»، الى آخره.

[٢٢/٢٥٥] قال: فاذن الحادث الأول.

أقول: و هو قصد أو ارادة أو طبع. و اسم الإشارة في قوله: «انّ ذلك» اشارة اليه، والمجرور في قوله: «عن الحادث» منه يعود الى شيء و هو طبع أو ارادة، فيكون تابعاً لذلك الحادث لامستتبعاً آياه. فلذا فرّع عليه قوله: «فتكون /MB96/ ليست النسبة المطلوبة». ثمّ انّ ما وقع عنه بقوله: «أو شيء ممّا يشبه ذلك»^٢ اشارة الى ما عليه الأشاعرة من تعلّق الارادة الأزلية بوجود العالم في وقته و هو أمر حادث اعتباري لا يحتاج الى سبب، و هو لم يتعلّق بايجاده في الأزل، فلذا لم يوجد العالم فيه، و وجد في زمان له ابتداء حدوث هذا التعلّق في أوّله، و تمّ به علته. و انّ هؤلاء لم يعلموا أنّ كلّ ممكن محتاج الى سبب. و ان كان اعتبارياً، فيلزم التسلسل في التعلّقات كما يرد على المعتزلة التسلسل في الارادات و الاختيارات.

وبالجملة: أنّ هذا الحادث ان حدث بلا سبب لزم حدوث العالم بلا سبب و هو باطل،

لاستلزمه انسداد باب اثبات الصانع؛ وان حدث عن ^١ علة باختيار، كان هناك اختيارٌ حكمه حكمه و هكذا الى غير نهاية؛ وان حدث عن علة موجبة قديمة لزم تخلف المعلول عن علته، وان حدث عن علة حادثة، لزم وجود حوادث غيرمتناهية موجودة معاً أو متتالية؛ والكل باطل عندهم مع استلزام الأخير أن يكون حامله زمانياً جسمانياً، محلاً لاستعدادات متعاقبة، فيكون ذا حركة.

و الحاصل: أن حدوث ارادة أو قصد أو طبع - كما عليه المعتزلة - أو تعلق حادث لإرادة أزلية - كما عليه الأشاعرة - بالاختيار يكون مسبوقاً بالعدم لامحالة عرض ^٢ له تعالى في الأزل الى آن الحدوث ارادات، أو تعلقات غيرمتناهية متعاقبة أو غيرمتعاقبة، وان لم يكن الأمر كذلك لزم قدم العالم؛ ثم أنه لا معنى لكون الاختيار ^٣ نفس الاختيار و تعلق التعلق نفس التعلق، لأن كل اختيار و تعلق يرجح اختياراً و تعلقاً يتقدم عليه، فلو كان بعض منه نفسه لزم تقدم الشيء على نفسه و مترجحاً /PB140/ بها.

والشيخ قد جمع آراء هؤلاء الناس بتلك العبارة الوجيزة: «و حكم بأن كل ممكن ولو كان اعتبارياً يحتاج الى سبب، فلو حدث في ذاته تعالى بعد ما لم يكن، يكون بسبب على ما قال». فاذن الحادث الأول على هذا القول في ذاته تعالى، سواء كان ذلك ارادةً أو قصداً أو طبعاً أو تعلقاً لارادة أزلية، على ما نبّه عليه بقوله: «أو شيء مما يشبه هذا لم يكن»؛ ثم قال «لكنه محال، وكيف يمكن أن يحدث في ذاته شيء وعمّن يحدث؟»

و قد بان أن واجب الوجود بذاته واجبٌ من جميع جهاته بما توضيحه: أن ذهاب التعلقات والارادات والاختيارات باطل، فلا يكون هنالك الا تعلق حادث لارادة ^٤ أزلية و ارادة حادثة من دون أن يكون مسبوقاً بآخر مثله، على ما نبّه عليه سابقاً بقوله: «والعقل الصريح الذي لم يكدر، يشهد بأن الذات الواحدة ان كانت من ^٥ جميع جهاتها كما كانت وكان

٢ - م: عوض.

٤ - م: الارادة.

١ - م: من.

٣ - ب: اختيار.

٥ - م: + جهة.

لا يوجد عنها شيء قبل ذلك وهي الآن كذلك، فالآن أيضاً لا يوجد عنها شيء؛»؛ يعنى من أنكر ذلك فقد فارق مقتضى عقله لساناً ويعود اليه ضميراً، فوجود شيء عنه تارةً وعدمه عنه أخرى، يوجب أن يحدث فيه قصد أو ارادة أو تعلق ارادة وليس حدوثه منه تعالى مجده. ثم قال: «افترى أن ذلك عن الحادث منه»، أى يكون ذلك الحادث القائم بذاته تعالى صادراً عما يتبعه من العالم، /MA97/ فهو باطل على ما قال: «فتكون ليست النسبة المطلوبة»، ثم قال: «أو هي عن واجب وجود آخر»، عطفاً على قوله: «عن الحادث منه» و هو باطل، لأنه لا شريك له. ثم قال: «و على أنه ان كان [في آخر] فهو العلة»، والكلام فيه ثابت من أنه لا يصح أن يكون هو على فرض وجوده تعالى عن أن يكون له شريك سبباً له، ولا يعود اليه ما عاد الى ذلك. ثم تصدّى الشيخ بعد هذا الالتزام الجدلي لمسلوك جدلي آخر على ما قال: «ثم كيف يجوز».

[٣/٢٥٦] قال: فهو العلة الأولى

أقول: فيكون واجباً مع أنه خلاف المفروض، والكلام فيه ثابت، فيتسلسل الواجبات بالذوات.

[٧/٢٥٦] قال: فإن الأول.

أقول: أى الواجب ما به سبقه و تقدّمه على أفعاله الحادثة أمّا ذاته و أمّا زمان هو منه. فعلى الأول: يلزم قدم الحوادث لكونها معه معية خارجية و ان كانت حادثة بذاتها و سبق الخالق عليها بذاته. و على الثانى: يكون تقدّمه تعالى عليه زماناً، فان لم يسبقها كذلك يكون مقارناً لوجود خلقه من الحوادث، فيكون حادثاً معه - تعالى عن ذلك علواً كبيراً^١ - على ما نبّه عليه بقوله: «فهو حادث مع حدوثه» أي^٢ الواجب بالذات^٣ يلزم حدوثه مع

١ - اقتباس من الاسراء، ٤٣: «سبحانه و تعالى عما يقولون علواً كبيراً».

٢ - ب: أن.

٣ - ب: بالذات.

حدوث خلقه /PA141/ لو لم يسبقه بالزمان.

[١٢/٢٥٦] قال: كان معنى معقول.

أقول: وهو التقدّم السرمدى، وهو معنى معقول دون معقول الأمرين، أحدهما: كان في مرتبة ذاته ولا خلق، و ثانيهما: كان في زمان ماضٍ سابق على وجود الزمان و خلقه، فكان على ثلاثة معانٍ. والشيخ قد اعترض على هؤلاء المتكلمين حيث صرّحوا و حصروا مدلول «كان» على أمرين في أثناء معارضتهم الجدلية. و قوله: «وقد صنع^١ هذا المعنى للخالق ممتدّاً»: أى السبق الزمانى.

[١٦/٢٥٦] قال: فتأمل أقاويلنا الطبيعة

أقول: أمّا وصفها بالطبيعة حيث أنّ الحكماء الطبيعيين أمّا يبحثون عن عوارض الجسم من حيث التغيّر فيكون معنى كان و يكون من عوارض الهيأة الغير القارّة، والاهيون يبحثون عن معناها الذى يتعدّى عن عروضه لها، وهو التقدّم السرمدى و ان كان الزمانيون بمعزل عريض عن فهمه، كما المتكلمون، والشيخ سلك مسلكَ الجدل والبحث على أوضاعهم والاستدلال على بطلان مرادهم بأوضاعهم الذائعة بينهم على ما قال: «فاذا تحققت» الى آخره. و قوله: «أو يبق» عطف على قوله: «ينتهى».

[٤/٢٥٧] قال: غير ذلك الجسم.

أقول: أى الجسم الذى فرض وجوده قبل وجود العالم على ما قال: «جسماً ذا حركات» على ما فرض أولاً، وهذا الجسم الثانى أيضاً مفروض كالأول، ولكن مدّته و حركاته أكثر مع فرض معيّتها الابتدائية، ثم ردّد في مكانه واستحالته، ثم قال: «و محال أن

لا يمكن لما بيننا» من لزوم أحد الأمرين إمّا العجز أو الانتقال من الامتناع الى الامكان. و قوله: «ومدة أحدهما أطول» حيث فرض، وقال: بمدة و حركات أكثر.

و قوله: «امكان خلق شيء بصفة» أى تقدّم و تأخّر «ولا امكانه»؛ يعنى معه أى الجسم الذي فرض أولاً. و قوله: «ثم ذلك الى غير النهاية»، أى فرض جسم بعد جسم و هكذا الى ما لا يتناهى.

ثم أنّه لما تصدّى لتبكيك هؤلاء المتكلّمين بأوضاعهم المشهورة من قولهم: «بالحدوث الزماني /MB97/ المسبوق بعدم ممتدّ سيّال»، فقد صرّح بمقصوده بقوله: «فقد وضح صدق ما قدّمناه»، الى آخره؛ وهو صريح بأنّه استصحّ صدق حركة سرمدية و زمان أزلى من تقدّم عدم وجود العالم على وجوده ممتدّاً سيّالاً، ولولا الحصر في قوله: «أنما البدؤ لها من جهة الخالق.» لأمكن توجيه كلامه بوجه يكون مسبوقاً بعدم صريح دهرى، /PB141/ ولا يكون له بحسبه بدؤ زماني لعدم مسبوقيته بعدم زماني، ولكن قوله الحصري يعطى تأخّرها من جهة الخالق، فتكون مسبوقَةً^١ عن مرتبة ذات فاعلها لاغير، فتكون حادثَةً ذاتيةً لازمانيةً ولا دهرية، فتكون نسبتها الى خالقه في الأزل دهرًا لها.

و هذا تقرير كلامه على وجهه، وان كنت لم استصحّه، بل الحقّ القراح مسبوقيتها به في متن الواقع و تأخّرها عن عدمها الباتّ الصريح، و تقدّم خالقها لبالذات فقط بل بالسرم.

و ما وقع عنه في النجاة من قوله: «هو بيان جدلى اذا استقصى قاد الى البرهان» ينادى بأعلى صوته بما قرّرنا كلامه من قوله: «بأزلية الحركة».

و أمّا تقرير هذا الاستقصاء على وجه يخرج عن المجدل الى البرهان فبأن يقال: يلاحظ معنى معقول لكان و هو الكينونية السرمدية، فيكون العالم على تقدير حدوثه مسبوقاً بعدم صريح لا يمكن فرض أجسام و حركات و أزمنة و حدود فيه ليكون دليلاً

جدلياً و مسلکاً الزامياً لهؤلاء.

فنقول: أنه لا يخلو أمّا أن يمكن له خلق العالم في ذلك العدم بدلاً من عدمه، أو لا يمكن. فعلى الأول: الضنّانة: و على الثاني: أمّا عجز الخالق عن مقتضى الجود أو امتناع وجود المخلوق بالذات، ثم الانتقال من العجز الى المقدرة أو انتقال المخلوقات من الامتناع الى الامكان بلا علة.

والجواب عن ذلك بعدم لزومه شيء منها لجواز امتناع الوجود الأزلي و تخلّفه عن باريه تعالى من جهة نقصانه، و امتناع نحو من الوجود له لا يستلزم امتناع الوجود المطلق له، فلا انتقال من العجز الى القدرة^١، ولا من الامتناع الى الامكان على ما سلّكه المصنّف الأستاذ - قدّس سرّه العزيز - فيما مضى و ماسياتي.

و نعم ما لوح الى بطلان ما أشاره اليه الشيخ من البرهان على ما أوضحناه^٢ بقوله: «و نحن نقول: استقصاؤه بحيث ينسلخ عن الجدل و يقود^٣ الى البرهان أمراً» الى آخره، فليتبصّر!

[١٧/٢٥٧] قال: سبقاً مطلقاً انفكاكياً ...

أقول: فاعلمن أنّ المصنّف - قدّس سرّه - قد تصدّى للجواب عن قوله: «ثم كيف يجوز أن يتميّز في العدم» الى آخره؛ ولم يتصدّ للجواب عن أمر قيام الحادث بذاته تعالى عن ارادة أو تعلّق ارادة اعتماداً بما سيتحقّق فيما بعد بقليل في «وميض: قال في التعليقات» و بكثير من قوله «وميض^٤، و اذ قد استبان سبيل الأمر فقد انصرح أنّ نسبة العلة التامة الجاعلة الى معلوله بالوجوب» الى آخره. و كذا ما يتلوه، فانتظر و تبصّر! فانه أجدى من

٢ - م: أوضحنا.

١ - ب: المقدرة.

٤ - م: - وميض.

٣ - يمكن أن يقرأ في ب: يعود.

تفاريق العصا، و ﴿ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ^١ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ﴾^٢.
 وأجاب عنه بعض المتكلمين المحصلين بجواز أن يكون مرجح حدوث العالم ووقته
 مصلحة و حكمة خفية علم الله تعالى اشتمالَ /MA98/ الوقت الذي وجد فيه العالم عليها
 لذاته، وهي وان كانت حادثةً بحدوث الوقت، أعنى حاملها، لكن لا يتوقف حدوث الوقت
 على حدوثها ليلزم الدور، بل يتوقف على نفسها، فينقطع المطالبة في المرجحات.
 والحاصل: أن الوقت يرجح حدوث مصلحة من جهة ما هو قابل حامل لها وهي
 مرجحة لحدوثه من جهة ماهي علة غائية له، فاندفع الدور لاختلاف الجهة والاعتبار.
 قلت: ان المصلحة المذكورة لا يمكن أن تكون من تنمّة علة العالم في وجوده الخارجي
 الذي هو بحسبه متأخر من وجود العالم، فيكون عليته بحسب وجود العلمي، وهو حاصل
 للواجب تعالى دائماً، فيجب أن لا يتأخر ولا يتخلّف معلوله، فليتدبر!

[١٩/٢٥٨] قال: أن يتكثّر بذاته.

أقول: تكثّر الأفراد على أن تقتضيه المحدّد بذاته و طبيعته المرسلّة، فيلزم من ذلك
 أن لا يصحّ وجود فرد واحد منه؛ لأنّ مقتضاه لما كان هو الكثرة الأفرادية، فأينما^٣ وجد ولو
 في فرد واحد يجب أن يتكثّر؛ فيلزم تحقّق الكثير بلا واحد والكثرة بلا واحدة، فيلزم انتفاء
 الكثرة لامتناع تحقّق الكثير بلا الواحد.

فقد تعيّن من ذلك أن المحدّد بما هو هو لا يصحّ أن يتكثّر. وهذا أصل استعمله المعلّم
 الثاني في نفي الشريك عنه تعالى بأنّ وجوب الوجود لواقضى الكثرة بذاته لتحقّقت بدون
 الوحدة، وغيره لواقضاها^٤ يلزم استنادها الى غيره، وهو ممكن؛ فيلزم امكانها، فلا يكون

١ - /PA142/.

٢ - الحديد، ٢١.

٣ - م: فأينما.

٤ - م: اقتضاه.

شيء منها واجباً لذاته، فلهذا^١ قيل: إنّ الوحدة فيه تعالى من لوازم سلب الكثرة، وفي غيره سلب الكثرة من لوازم الوحدة.

[٢٢/٥٨] قال: بسبب تلك الحركة.

أقول: لأنها سبب لحصول استعدادات في مادة واحدة كالهيولى العنصرية حتى تلبس بكل استعداد صورة، فتتعدد الأجسام بتعدد^٢ها الموجب لتعدد حصص الهيولى الواحدة بالشخص.

[٦/٢٥٩] قال: ان لم توجد الحركة

أقول: يعني حركة الفلك الأقصى الذي هو محدّد الجهات، فان لم توجد لم يوجد الزمان، لانتفاء الحال بانتفاء محلّه، فيكون حركات بلازمان، فينتفي التقدم و التأخر فيها، فيكون على تقدير وجودها غير متوجّهة الى جهة، ولا المعتبر فيها الخروج من القوة الى الفعل على التدريج، فلا تدريج ولا جهة لتقرب منها تارة /PB142/ و تبعد أخرى، فيتقدّم جزء منها على آخر، فلولها لما كانت للحركات توجه الى جهة حتى يتطرق الى أجزائها تقدّم و تأخر، فيكون حركات وقتنذٍ بلا تقدّم و تأخر و ان هذا ممكن أم لا. وأمّا السؤال الثاني: فهو أن يوجد جسم متحرّك من دون حركة الجرم الأقصى، و يوجد زمان مع انتفائها مع كونها حاملة لها.

حاصل ما أجاب عنه الشيخ: هو أنّ ما ليس في طباعه الحركة المستديرة بل المستقيمة في طباعه يكون محدّداً للجهة، حيث أنّه لا يخلو: أمّا أن يقتضي طباعه كونه في تلك الجهة أو لا يقتضي. فعلى الثاني: لا يجوز تحديدها، بل يجوز أن يحددها حيث يجوز انتقاله عنها؛ و على الأوّل: تلزم استحالة الحركة المستقيمة عليه لئلا يلزم تخلف مقتضى

الذات عنها.

وأيضاً أنّه لا يخلو: أمّا أن يمكن له مفارقتة MB98 عنها، أو لا يمكن: فإن كان الأول: لم يكن تحدّد الجهة به: إذ جواز تركه لم يستزده جواز بقائها بدونه. وهو يستدعي تحدّده بغيره والمفروض خلافه. فقد تعيّن الثاني، وهو المصنوب.

ثمّ إنّ الجهة كما يتحدّد بالحدّد كذلك يتعيّن الأمكنة الطبيعية به. حيث أنّه لو لم يكن سطح مقعّر حيث أنّه مصمّت حينئذٍ فلا يكون فيه سطح. فيكون مكاناً جسماً به يتعيّن متعّراً آخر، فلا يكون حينئذٍ شيء من المتمكّنات مكاناً طبيعي حيث عرف بأنّه مكان يتوجّه إليه الجسم حين خروجه عنه، ولا يتحقّق ذلك إلا بترك جهة وقصد أخرى. فلا يتحدّد شيء من الجهة والمكان بدون الحدّد؛ فذاقوا: به صحّت جهات الحركات المستقيمة حيث إن لم يكن حاوٍ محيطاً بالأجسام ما تعيّن علو وسفل فلا جهة ولا مكاناً طبيعي، فلا حركة. فان قلت: إنّ الجهة يتحدّد بجرم لتلك الأقصى لاجركته، فكيف ذكر الشيخ أنّه إن لم يكن حركة مستديرة لم يعرض لمستقيمة جهات؟

قلت: إنّ ظرف الامتداد والجسم من حيث أنّه منتهى الإشارة إليه جهة الجسم و الامتداد. ومن حيث أنّه مقصد للمتحرّك بالوصول فيه وقربه منه جهة الحركة؛ على أنّه يصحّ أن يقال: إنّ مراده من ذلك نفي الحركات المستقيمة. لأنّه يستفي ب انتهاء الحركة الاستدارية الحادة للزمان. ضرورة أنّه لو لم يكن للزمان لم توجد الحركة. لأنّ الاعتبار فيها التدرّج، ولو لا الزمان لم يتصوّر فيها ذلك. فيرجع حاصل ما قاله الشيخ إلى أنّه لو لم يكن حركة المستديرة، لم تكن حركات مستقيمة إلى جهات ب انتهاء الحركات لالجهات. فليتبسّراً!

وأيضاً لو لم توجد الحركة المستديرة، بل كانت له الحركة المستقيمة، لم توجد الجهات على ما بيّناه آنفاً فلم توجد للحركات المستقيمة جهات. وهذا أقرب سيقاً ومساقاً. PA143/

[٥/٢٢١] قال: في الدورة اليونانية

أقول: كذا ذهب إليه خاتم المحصلين في التجريد حيث قال: «و منه ما هو مفارق^١ تحلّ فيه الأجسام.»^٢ و يقال له البُعد المفطور، لزعمهم أنّه فطر^٣ عليه البديهة، وهو امتداد موجود يمكن أن يفرض فيه أبعاد ثلاثة متقاطعة على زوايا قوائم لافي مادة من شأنه أن يملأ الجسم، وأما إذا كان امتداداً موهوماً كذلك؛ فهو ما ذهب إليه أصحاب الخلاء من الحكماء، و تبعم المتكلّمون، و على التقديرين الامتداد يشملهما؛ فلذا حكم - طاب ثراه - بإبطاهما جميعاً، و ذلك يتمّ إذا كان الامتداد طبيعةً محصّلةً نوعيةً تختلف أفرادها بالتجرّد و عدمه، و يشكل الأمر فيما إذا كان طبيعته نوعيةً جنسيةً، لجواز اختلافه بالتجرّد واللاتجرّد بحسب الفصول. والحق أنّه طبيعة محصّلة نوعية.

ثمّ إنّ الخلاء لما كان بعداً موهوماً خالياً عن الشاغل، فان كان مرادهم منه أنّ في الأعيان شيئاً يمكن أن يؤخذ منه بُعد موهوم لا يكون له مادة - على ما ذهب إليه ابن الهيثم - فهذا الدليل^٤ لا يحكم بطلانه، و ذلك على ما قال في رسالة عمله هو لبيان ذلك؛ وأنّ ذلك البُعد الموهوم قد يكون عين بُعد الماء، إذا كان المتمكّن هو الماء، و قد يكون بُعد الهواء، و ان كان المتمكّن هو الهواء، و قد يكون عين ثالث ان كان المتمكّن غيرهما. فغاية MA99/ الأمر أنّ للمتخيّلة أن ينتزع من هذه المتمكّنات بُعداً مطلقاً مشتركاً بين هذه الأمور، و ليس يلزم من ذلك أن يكون في الخارج شيء سوى الأبعاد المعيّنة^٥ المتعاقبة الواردة على مكان واحد يمكن أن يقال أنّ الأبعاد المعيّنة^٦ هو المتمكّن، و مطلق البُعد المشترك بينهما هو مكانها الثابت عند خروج واحد واحد منها عنها. و لعلّ المتكلّمين أرادوا ممّا قالوا من أنّ المكان بُعد موهوم هذا أيضاً، و الآفلو قالوا بوجوده في الأعيان لكان بُعداً مجرداً عن المادة كما عليه

١ - في المصدر: منه مفارق.

٢ - تجريد الاعتقاد، ص ١٤٧.

٣ - م: للدليل.

٤ - ب: فطر.

٥ - م: المتعيّنة.

٦ - م: المتعيّنة.

رواقية الفلاسفة.

وبالجملة: أن هؤلاء المتكلمين ذهبوا الى أن المكان هو البعد، فقد ذهب بعض منهم الى أن هذا البعد قد يكون ممتلياً، وقد يكون خالياً، وهم أصحاب الخلاء من الحكماء وكثير من المتكلمين. وفي الشفاء: «أن أول شيء صار باعثاً لهم على هذا الهواء؛ لأن الظن العافي [الأول] هو أن ما ليس بجسم ولا فيه ليس بوجود، ثم ظنهم^١ الأول في أمر الأجسام أن لا تكون محسوسةً إلا بالبصر، وأن ما لا يحس به منها ليس لها وجود.»^٢ ولزم عليهم بهما أن ما لا يكون محسوساً بالبصر /PB143/ لا يكون موجوداً، فلذا ذهبوا الى أن ليس بين الأرض والسماء شيء؛ فكان الاناء الذي فيه هواء يتخيّل من أمره عندهم في أول الأمر أن ليس فيه شيء بل فيه أبعاد خالية. ثم لما أدركوا بمعاونة الهواء المنفوخة الهواء^٣، وأنه جسم، رفع عن بعضهم هذا الوهم واعترف بأن ليس للخلاء تحقق.

«و منهم من سلّم أن الهواء ليس بخلاء صرف، فذهب الى أنه ملاء مخلوط به؛ اذ وجد حججاً و قياسات انتجت عليه أن الخلاء موجود:

منها: تخلخل الجسم و تكاثفه من غير أن تخرج عنه أو يدخل فيه شيء؛ اذ لا معنى للتخلخل عنده إلا تباعد أجزاء الجسم تباعداً يوجب أن يكون بين الأجزاء خلاء، والتكاثف إلا رجوع الأجزاء الى هذا الخلاء.

و منها: رسوب الماء الكثير فيما هو مملوء من الرماد^٤. اذ لو لم يكن فيه خلاء، استحال هذا الرسوب.

و منها: انّ دناً^٥ مملوءاً من الماء قد يملأ منه^٦ زق، فوضع المجموع فيه، فلولاً أن في الماء المذكور خلاء خرج عنه في الزق، لما جاز ذلك.

١ - م: خلقهم.

٢ - الشفاء، السماع الطبيعي، المقالة الثانية، الفصل السادس، الطبع الحجري، ص ٥٢.

٣ - م: الهواء.

٤ - م: الرمادة.

٥ - م: عنه.

٦ - الدن: الراقود العظيم لا يقعد إلا أن يحضر.

و منها: نفوذ أجزاء النامي حين نموه في الهواء، فأنه لو لم يكن فيه خلأ، لزم منه نفوذ ملأ في ملأ، وهو باطل»^١، انتهى.

فقد ظهر أن هؤلاء ذهبوا إلى أن^٢ الخلاء - وهو البعد - موجود في الخارج، لكنه موهوم بمعنى أنه غير محسوس بالبصر، و حينئذٍ يشكل^٣ الأمر في عدم رجوعه إلى البعد المجرد، حيث أنه بعد غير محسوس، لتجرده عن المادة، ألا ان يقال: أن ما عليه هؤلاء من البعد الموهوم هو البعد الذي ذهب إليه ابن الهيثم، لكن لا يساعدهم ما في الشفاء من أدلتهم، فليتدبر!

[١٥/٢٦١] قال: في قحمت الأوهام.

أقول: قال في مجمل اللغة: للخصومة قحم، أي أنها يقحم صاحبها على المهالك، و قحم في الأمر قحوماً: رمى بنفسه فيه من غير دربة.

[١٩/٢٦٢] قال: أن يكون في /MB99/ قدرة الله تعالى

أفيد: يعنى ان منع أن يكون في قدرة الله تعالى ايجاد حركات في ذلك العدم المتقدّر المتكّم الممتدّ لاعن بداءة، كان حكماً عجيباً متهافتاً، فليعلم!

[١٨/٢٦٤] قال: أمر محصل.

أقول: لاخفاء في أنه بظاهره ينافي ما وقع عنه في الهيات كتاب الشفاء بقوله: «كلّ موجود فيه شيء محصل قائم و له استعداد قبول شيء فهو مركّب من المادة والصورة، والمادة الأولى لا يجوز أن يكون كذلك».

١ - المصدر السابق، ص ٥٢، مع اختلاف كثير.

٣ - الكلمة غير مقلّدة في «م».

٢ - ب: أن.

قلت: إنّ المادّة الأولى وان كان فيها شيء محصّل هو الاستعداد والقبول الذاتي للصور المتعاقبة بالاستعدادات المتتالية، لكن ليس فيها شيء محصّل سواه مشارك له في القبول. وذلك بخلاف ما عليه أمر ما نقلنا عنه؛ لأنّ مفاده أن يكون فيه غير الاستعداد شيء محصّل يشاركه فيه، فيكون مركّباً من المادّة والصورة.

وبالجملة: أنّ العلة المادّية /PA144/ هي علة فيها قوّة وجود الشيء، وأنّ هذه العلة أمّا أن تكون حاملة للقوّة بوحدانيّتها أو بشركة من غيرها.

فان كان الأوّل فأمّا أن لا يحتاج فيما يكون منها إلّا الى الخروج بالفعل؛ وأمّا أن لا تكون كذلك. فان كان الأوّل وجب أن يكون له في نفسه قوام بالفعل؛ اذ ما ليس له في نفسه ذلك لم يجز أن يحصل فيه ذلك الاستعداد والتهيؤ لأمر آخر وهو قسمان:

أحدهما: ماله ذلك من غير أن يحلّ فيه أمر آخر، كالهوى الأولى واللوح الذي هو مستعدّ لحصول الكتابة فيه من أن يحصل فيه أمر أو يزول عنه.

و ثانيهما: أن لا يكون له ذلك إلّا بما يحلّ هو فيه أمر أو أمور؛ فأمّا أن يكون الثاني ليس ممّا يقوّمه بل مضافاً اليه، أو يكون^١ وروده يبطل ما كان يقيمه قبله، فيكون قد استحال وفرضنا أنّه لم يستحل. وفي الشفاء بعد ذكر أنّ هذا القسم من المحلّ أولى بأن يسمّى موصوفاً بالقياس الى ما فيه؛ وان كان الثاني: فهو أمّا أن يحتاج الى حركة مكانية أو كمّية أو كيفية أو وضعية كالشمعة للصنم، والصبي للرجل، والأسود للأبيض، والماء للهواء، و^٢ النطفة للحيوان، وأمّا الى زوال أمر عنه كالخشب للسريّر.

وأما الثاني من القسمين الأولين ففيه لاحالة اجتماع وتركيب أمّا أن لا يحتاج الى استحالة وتغيّر كالوحدة للاتينية، فإنّها إنّما تهيوّ لها اذا انضمّ اليها وحدة أخرى، ولم يحتج في ذلك الى أن يعرض لها^٣ استحالة أو تغيّر أو يحتاج اليها كالعناصر، فإنّها إنّما تنتهي لصور

٢- م: أو.

١- م: كان.

٣- يمكن أن يقرأ في م: لهما.

المواليد اذا عرض لها كيفية مزاجية مسبوقة بحركاتها في كفيّاتها. وهو امّا أن يكون بتغيّرات كثيرة أو بتغيّر واحد، وقد جرت العادة بأن يسمّى الذي منه الكون بالتركيب، وهو فيه الأسطقس، وهو ان كان جسمانياً فهو أصغر ما تنتهي اليه القسمة الى المختلفات بالصور الموجودة فيه، وقد حدّ بآئه الذي منه ومن غيره تركّب الشيء وهو فيه بالذات ولا ينقسم بالصورة.

[٢٣/٢٦٤] قال: والمقرّبة آياه

أقول: مثلاً أنّ قبول النطفة للصورة الانسانية بعيدة وقبول الجنين لها قريب وقبول العلقّة *MA100* لها يتوسّط بينهما، وذلك بخلاف ما عليه أمر القابلية الذاتية حيث أنّها قابلية شاملة للقابلية البعيدة والقريبة والمتوسّطة أو الزائلة أو الحادثة؛ فلا يكون شيء من هذه القابليات عين القابلية الذاتية، بل هي شاملة لها غير زائلة عن المادّة الحاملة لها، القابلة آياها^١، فالزائل غير الثابت والباقي غير الفاني.

و من ههنا اندفع ما يقال: انّ قبول المادّة ان كان *PB144* ذاتياً لها لم يجز^٢ أن يزول عنها، لكنّ التالي باطل فكذا مقدّمه. أمّا الملازمة: فلاستحالة زوال ما للشيء بذاته؛ وأمّا بطلان التالي: فلأنّ الشيء قد لا يكون قابلاً لأمر ثم يصير قابلاً له وبالعكس، كما لا يخفى على من^٣ له وقوف بأحوال الانقلابات العنصرية.

و أيضاً ان كان قبوله للصور ذاتياً لا يمكن أن يزول عنه، لم يجز زوال الصورة عنه لوجوب بقاء الأثر عند استعداد المادّة ودوام فاعلها الذي هو المبدأ الواجب أن يكون دائماً. وجه الاندفاع: أنّ هذا إنّما يوجب ذلك لو كانت القابلية الزائلة أو الحادثة عين القابلية الذاتية و يكون مجرد القابلية كافياً في صدور الأثر عن المؤثّر وليس كذلك؛ اذ

٢ - م: يجوز.

١ - م: آياه.

٣ - ب: ما.

القابلية الذاتية شاملة لها لا عينها؛ وأما الهيوليات الفلكية فإن لها القبول الذاتي لصورها لا غير، فلهذا تكون علل القوام بخلاف ما عليه أمر الهيولى العنصرية. فأنها علّة الكون لكونها حاملةً للامكان الاستعدادى للكائنات.

[٣/٢٦٥] قال: ألا بذات العلّة

أقول: يلوح منه ميل الى قدم المادة في متن الدهر و حاقّ الخارج على ما هو المستفاد من الحصر.

[٦/٢٦٦] قال: على الاطلاق

أقول: الشامل للامكان الذاتي والاستعدادى.

[٢٢/٢٦٦] قال: موجوداً لاهو ...

أقول: ذلك كالعقول المقدّسة الحادثة بعد أن لم تكن في وعاء الدهر حيث أن ليس لها الامكان في العدم الدهري السابق على وجودها، ولا القوّة الاستعدادية، نتقدّسها عنها؛ فيصدق عليها أنها معدومة على الاطلاق هنالك، فكيف يقبل انوجود عن المفيض الحقّ؟ فقد أزاح هذا الايراد بأنّها ليست معدومةً على الاطلاق، بل لها الامكان حين وجودها بعد ذلك العدم، والمعدوم^١ على الاطلاق هو الممتنع بالذات، وهذه ليست كذلك، وقس على الثابتات الدهرية الموجودات الكونية، لعدمها في الأزل على الاطلاق، لانتفاء امكانها الذاتي وامكاناتها الاستعدادية لانتفاء المادّة الحاملة في العدم الدهري الأزلي أيضاً. ولا يخفى أنّ ما ذكره الشيخ ههنا يمكن أن يكون في نظره هو البرهان على قدم العالم، وهو المستقصى الذي قاد الى البرهان، و تقريره على نظمه أن يقال: إنّ المعدوم على

الاطلاق لا يقبل الوجود لكونه ممتنعاً بالذات، والعالم على تقدير حدوثه يكون كذلك مجرداته وكياناته، لانتفاء امكانها الذاتي عنها والاستعدادي عن الأخير أيضاً، و إلا /PA145/ لزم أزلية المادة و هو ينافي الحدوث؛ فتكون معدومةً على الإطلاق، فلا يقبل الوجود لكونها ممتنعاً بالذات، و ذلك بخلاف ما عليه /MB100/ أمرهما على تقدير القدم حيث انّ الأولى ممكنة بالذات و امكانها الذاتي كافٍ في فيضانها عن مبدعها، فتكون سرمدية الوجود؛ والثانية أيضاً ليست معدومةً كذلك، لوجود المادة الحاصلة لامكاناتها الاستعدادية المترتبة في الأزل، و ان كانت هي موجودةً فيما لا يزال، لكونها من هوية الوجود بالكيفيات الاستعدادية. فعلى التقديرين لا تكون معدومةً على الإطلاق في الأزل لتكون ممتنعاً بالذات أولاً، ثمّ تنقلب الى ساهرة الامكان كما يكون الأمر كذلك على حدوثها. فأجاب المصنّف الأستاذ بعد تمام كلام الشيخ في التعليقات بقوله: «فاذن يسبق الى الذهن» الى آخره، بما تقريره: أنّ المعدوم على الإطلاق مطلقاً هو الممتنع بالذات لا يقبل الوجود أصلاً، بخلاف ما عليه أمر المعدوم على الإطلاق في الأزل؛ بمعنى أن لا امكان بالذات ولا الاستعداد باعتبار انتفاء وجود حامله كما في الكيانيات، فأنّه يرجع الى امتناع نحو وجودها الأزلي، و هو لا ينافي أن يقبل الوجود فيما لا يزال، فلا انقلاب عن الامتناع الذاتي الى الامكان بالذات.

و بالجملة: أنّ امتناع نحو من الوجود و عدم امكانه لا ينافي امكان وجود آخر و الممتنع بالذات ما يمتنع عليه الوجود المرسل. ألا ترى أنّ الواجب لذاته الذي وجب وجوده امتنع عليه أن يتّصف بالوجود الممكني أو الوجود السابق عليه العدم! كما أنّ الممكن مع امكان وجوده امتنع عليه الاتّصاف بالوجود الواجبي، اذ الوجود قد تعرض له احوال بها يمتنع اتّصاف الشيء الممكن به كالوجود في الموضوع، فإنّ اتّصاف الجوهرية من المحالات، و هذا النحو من الوجود يمتنع عليه، فهو معدوم بهذا العدم على الإطلاق و ان جاز اتّصافه بمطلق الوجود أو بالوجود لا في موضوع؛ وكذا الزمان، فأنّه يمتنع أن يتّصف بالوجود القارّ،

أى الوجود في الآن على الإطلاق، ولا يمتنع أن يتصف بالوجود المطلق أو الغير القارّ، ولا يلزم من ذلك صيرورة الممكن أو الممتنع أو الواجب لذاته ممتنع الوجود أو ممكن الوجود، فيجوز أن لا يمكن الوجود الأزلي للعالم، فيكون معدوماً على الإطلاق هنالك لا مطلقاً، فيقبل الوجود فيما لا يزال، والمجردات القدسية بامكانها الذاتي حين وجودها فيما لا يزال، و البائدات المتخصّصة الوجود بالأزمنة بالكيفيات الاستعدادية و امكانها الذاتي حين وجودها، سيّما أنّ الأستاذ المصنّف قد أقام البراهين /PB145/ الساطعة في القبسات السالفة على أن ليس في مُنة الامكان وفرجار^١ الجواز أن يقبل فيض الوجود من الفيّاض مع أنّ الاحتمال كافٍ في ازاحة الاستدلال مع ماله من الأسانيد، كما صوّرتها.

ثمّ بعد ما أشار الأستاذ الى ما يترأى من الشبهة ممّا ذكره الشيخ في التعليقات مع جوابها أشار الى شبهة أخرى مع جوابها، حيث قال: «فان قلت» الى آخره. ثم انّ الامكان الذاتي لما كان من الأمور الاعتبارية، والاعتبارات العقلية يجوز أن تكون /MA101/ علّة الحاجة الى المؤثر التي هي مثلها في الاعتبارية.

قال الفاضل الرازي في المحصل: «انّ لهذا المطلب برهاناً هو أنّ الممكن مالم يجب لم يوجد، وذلك الوجوب لما حصل بعد أن لم يكن كان وصفاً وجودياً مستدعياً لأن يكون له موصوف موجود، و^٢ ليس هو ذلك الممكن، لأنّه قبل وجوده معدوم، فلا بدّ من أمر آخر يعرض له ذلك الوجوب، وهو المؤثر الذي هو موجود قبله».

و أورد عليه خاتم المصلّين بعد أن أشار الى توقّف هذا البرهان على صدق أنّ الممكن يحتاج الى المؤثر بأنّ «وجوب وجود الممكن صفة للممكن المعلول، وصفة الشيء يمتنع أن تقوم بغيره. وأيضاً القائم بالمؤثر وان كان ولا بدّ فهو الايجاب لا الوجوب. والحلّ أنّ الوجوب أمر عقلي كسائر الصفات، ويكون قائماً بالمتصوّر من الممكن عند الحكم بحدوثه». ثمّ لا يخفى أنّ فيما ذكره من الشرطية بقوله: «وان كان ولا بدّ فهو الايجاب» اشارة الى

عدم كونه تعالى محلاً لأمر من الحوادث في إيجاد الموجودات كما توهمه المعتزلة والأشاعرة، كما علمته.

[٣/٢٦٧] قال: حينما^١ هو موجود.

أقول: أي لا بشرط وجوده بما حاصله: أن الامكان لما كان كيفية نسبة الوجود أو عدمه الى الماهية، فلا يتوقف ثبوته إلا على مفهوم الماهية والوجود، لا على اتّصاف الماهية بالوجود، بل على نفسها؛ فلا يلزم من توقّفه عليهما توقّفه^٢ على المؤثّر.

قال خاتم المحصلين في نقده للمحصل: «أنّ هذا إنّما يستلزم ذلك ان كان معروض الامكان الذي هو ماهية الممكن متوقّفاً على تأثير الفاعل، وليس كذلك؛ اذ المحتاج الى العلة إنّما وجودها أو عدمها»، انتهى؛ يعني اتصافها بالوجود أو عدمه، لا هما نفسيهما، كما قرّرنا هذا على ما عليه المشاؤون.

وأما ما عليه المصنّف - طاب ثراه - والاشراقيون من أن متعلّق التأثير هو الماهية فبأن يقال: /PA146/ أن الامكان كيفية نسبة حقيقة الماهية، ولا حقيقتها بدلاً عن وجودها وعدمها.

[١٤/٢٦٧] قال: من غير وجود مادّة

أقول: أي في زمان لا في الدهر، لكونها مسبوقّة بعدم صريح دهري كغيرها من الموجودات.

[١٦/٢٦٨] قال: الذين ظلموا.

أقول: يريد بهم المعتزلة والأشاعرة الذاهبين الى تجدد قصد و ارادة أو ما يشبه ذلك من تعلّق الارادة بعد آخر في حدوث العالم. بل الحقّ أن العالم بنظامه الجملي مترتب

٢ - م. - توقّفه عليهما.

١ - م. حين.

على ذاته الحقّة بذاته بعد العدم الباتّ القراح من دون تجدد شيء من ذلك، وهذا ما وعدناه سابقاً في دفع ما أورده الشيخ من الإيرادات على أولئك الأقوام ممّا سلكه - قدّس سرّه - من المسلك في الحدوث.

وأما القائلون بالقدم فإنّهم يقولون توقّف الحوادث على بعض من الأوضاع الحادثة بالحركة، لا تجدد ارادة ولا تعلق ارادة قائم^١ بذاته تعالى، بل إنّما يتصحّ حدوثها بذلك.

[٢٢/٢٦٨] قال: و ليس شيئاً معقولاً بذاته

أقول: أى يكون موجوداً من دون الاضافة، بل أنّه موجود فيما هو طرف له، و كذلك جميع نهايات المقادير، حيث أنّها موجودات بالنظر الى المقادير؛ لأنّها أطراف لها^٢ وضعاً لا مقداراً، ولكن يفارق الآن النقطة فإنّها فاصلة و واصلة /MB101/ بخلاف الآن، فإنّه واصل لا فاصل.

فتقرير المسلك^٣ الجدّل ههنا على قدم العالم بأنّ الزمان لو كان حادثاً - أى متناهيّاً - لكان ينتهى الى آن موجود بالفعل، فيكون فاصلاً، كالنقطة التي هي طرف الخط؛ والتالى باطل، لأنّ ذلك الآن بحيث يصحّ أن يفرض أن قبل، كما أنّ الزمان على هذا التقدير يكون له زمان قبله، لتأخّره عن عدم ممتدّ و هو الزمان أو مستلزم له، فكذلك الآن كما الزمان بالنظر الى الآن، فيلزم من ذلك قدمه و عدم تماديه الى لانهاية؛ هذا الزاميّ للمتكلّمين.

وأما الأستاذ المصنّف - قدّس سرّه - لما أثبت أنّ الزمان أمر مستدير غير ذي وضع لا يكون له آن أوّل و ان كان حادثاً - أى متناهيّاً مقداره - فلا يكون له آن فاصل، لعدم تماديه الى العدم الممتدّ؛ بل إنّ الزمان كحامله و حامل حامله مستدير مسبوق بعدم صريح دهري لا يمكن فرض آن أو آتات فيه حينئذٍ.

[٢/٢٧٠] قال: الى اللانهاية اللايقفية

أقول: من الناس من توهم أنها تنافي لاتناهي الزمان والحركة من جهتي الماضي والمستقبل؛ لأنّ المعتبر في اللانهاية اللايقفية عدم تعيين مرتبة تناهيها، و لكنّها متناهية؛ فيلزم من ذلك تناهي مقدارهما.

والحقّ أنّه لا منافاة بينهما، لأنّ فرض دورة بعد دورة وهكذا، يحتاج الى ملاحظتها وفرضها، والوهم لا يُحيط بما لا يتناهي /PB146/ من الأدوار والعودات ليفرضها، فتكون لامتناهية لا يقفية لا عددية، ومع ذلك لا بدّ و لشيء منها، بل كلاهما غير متناهٍ مقداراً وان كانت دوراته المنفردة غير متناهية لا يقفية لا عددية؛ ثم انّ اللانهاية اللايقفية كما أنّها لاتنافي اللانهاية المقدارية، كذلك لاتنافي النهاية المقدارية وان كان هذا غير جارٍ في الزمان والحركة على ما أصّله.

قال [الشيخ] في الشفاء: انّ معنى عدم نهاية قبول القسمة أنّ استعداد القسمة امتنع أن ينعدم عن الجسم وأجزائه، لأنّ لها امكان أن ينقسم الى أجزاء عددها غير متناهية؛ اذ لو جاز ذلك لما لزم من فرض وقوعه محال، لكنّ التالي باطل، فكذا مقدّمه. أمّا الملازمة: فلأنّ لامعنى للممكن الاّ ما لا يلزم من فرض وقوعه محال. و أمّا بطلان التالي: فلأنّ هذه الأقسام لو تحققت لزم منه محال هو كون المقدار المتناهي مركّباً من أجزاء غير متناهية، وهو باطل قطعاً، فعنى^١ عدم انتهاء قسمتها انّ قسمة واحداً^٢ منها لا ينتهي الى أمر ليس لنا أن نقسّمه مرةً أخرى، وذلك على قياس ما ذكره المتكلّمون من أنّ مقدورات الله تعالى غير متناهية الى حدّ ليس لها أن يتجاوز عنه، لأنّ لها مقدورات عددها غير متناهٍ.

ثمّ انّ الشيخ كما ذهب الى اللانهاية اللايقفية للدورات مع عدم تناهي الزمان والحركة، ذهب الى اللانهاية كذلك مع تناهي المقدار المتصلّ القارّ.

قال [الشيخ] في الشفاء: «انّ ذراعاً اذا نصف وأخذ من أحد نصفه مقادير

متناقضة، ونضمّ الى النصف الآخر، لا يصل هذا المقدار الى المقدار الأول، لا لأنّ انضمام مقادير غير متناهية /MA102/ الى مقدار واحد لا يوجب لاتناهيته، بل لأنّ المنضمّ اليه دائماً إنّما يكون مقداراً متناهياً، وأنّ الغير المتناهي منه لا يخرج الى الفعل».

قال خاتم المحصلين في بعض مصنفاته: «أنا نفصل الجسم القابل للانفصال مرّة بعد أخرى، فأمّا أن ينتهي انقسامه الى اجزاء لا مقدار^١ له، أم لا؛ والأوّل محال لما تقدّم ذكره؛ وأمّا الثاني: فأمّا أن ينفصل الجسم مع بقاءه الى أجسام غير متناهية أم لا^٢؛ فان كان^٣ لزم أن يكون في كلّ جسم متناهٍ صغيرٍ أو كبيرٍ أجزاء غير متناهية، وهو باطل قطعاً، وإن كان الثاني انتهى قسمة الجسم الى حدّ بطلت قسمته، فلا يكون كلّ جسم قابلاً للانقسامات غير متناهية بالعدد، وهو المطلوب.

و منهم من ذهب الى أنّ ذوات الأجزاء حاصلة في الجسم، فقال: لا يلزم من كون الجسم قابلاً للقسمة /PA147/ الى غير نهاية -بمعنى انقسامه الى حدّ يقف عنده- أن يصحّ فرض الأقسام الغير المتناهية بالعدد فيه؛ لجواز أن يمتنع فرض الأقسام الغير المتناهية بالعدد فيه، مع أنّ قسمته لا تنتهي الى مرتبة يقف فيها.

فان قلت: لا يخلو أنّ الأقسام الصحيحة الانفراض^٤ في الجسم متناهية بالعدد، أو غير متناهية بالعدد، فان كان الأوّل: تقف القسمة، وان كان الثاني: لزم أن يكون مقدار الجسم غير متناهٍ.

قلت: تلك الأقسام ليست بمتناهية ولا غير متناهية، وأنّما يلزم أن يكون واحداً منهما، لو كانت معروضةً للعدد، فإنّ التناهي واللاتناهي فيما نحن فيه بحسبه، وليست معروضةً له، فلا يكون شيئاً منهما، وهذا كما ترى؛ اذ لو صحّ ما ذكره لما جاز أن يقال إنّ لغير المتناهي معنيين.

١ - م: لا متداد.

٢ - م: لا.

٣ - م: فامكان.

٤ - كذا.

أحدهما: أمر أى جملة متناهية تؤخذ منه تجد أن هناك شيئاً فاضلاً عليه، وهو محال وجوداً وامكاناً، وما نحن فيه ليس منه.

وثانيهما: ما لا يقف عند حدٍّ وهو بهذا المعنى له امكان وجود، اذ الهيولى مثلاً قابلة لصوراً غير متناهية بالمعنى المذكور، ولها وجود، وما نحن فيه من هذا القبيل؛ اذ لكل جسم أن ينقسم الى أجزاء هو مثله، فلا يكون متناهياً عند حدٍّ، وان كان الحاصل منه بعد القسمة شخصاً آخر سوى الشخص السابق كالهيولى الأولى، فأنها وان كانت مع كل شخص من الصورة شخص بالعرض من الهيولى، إلا أن القابل لهذه الصورة الواردة ليس إلا آياتها.

ومن الناس من زعم أن امكان قبول القسمة الى غير النهاية بالوجه الأول إنما يكون ملزوماً لعدم تناهي مقدار الجسم لو لم تكن قسمة الجسم اليها على سبيل التناقص؛ اذ لو كان بهذا الوجه لم يلزم من كونه متناهياً^٢ القسمة أن يكون مقادير الأجزاء غير متناهية. ألا ترى أننا لو قسمنا ذراعاً الى نصفين، ثم نقسم نصفه الى أقسام غير متناهية بالعدد ونصفها الى النصف الآخر، لم يكن الحاصل منه إلا ذراعاً. نعم لو كانت الأجزاء متزائدة أو متساويةً لزم من انضياها اليه عدم تناهيه /MB102/، ولم يعلم أن أجزاء مقدار اذا كانت مقادير غير متناهية وجب أن يكون مقداراً، وأيضاً متناهياً، ولا أن المتناقصة من المقادير الغير المتناهية يشتمل^٣ على مقادير متزائدة أو متساوية غير متناهية. ولعل منشأ وهم هذا القائل ما ذكره الشيخ، كما نقلناه آنفاً، وليس منشأ هذا الوهم اذا روعى حقه، فليتدبر!

[١١/٢٧٠] قال: وان لم يجوزوا الزم ... /PB147/

أقول: بما تقريره: أنهم لو لم يجوزوا ذلك، ولكن يلزمهم أن يكون ارادة بعد ارادة أو تعلّق بعد تعلّق، وهكذا الى ما لا يتناهى نظراً الى العالم الذي فرض حدوئه، فتقوم^٤ تلك^٥

٢ - ش: غير متناهى.

٣ - ب: فيكون.

١ - ب: بصر.

٣ - م: يشمل.

٥ - ش: تلك.

الارادات و الاختيارات أو التعلّقات المتعاقبة بذات جاعله الحقّ تعالى، وكلّ^١ من هذا الجواز، و ذلك الجواز على أصولهم الفاسدة لأعلى أصول الحقّ من امتناع فرض حركات قبل الحركات و خلق قبل الخلق، و من امتناع قيام الارادات المتعاقبة والتعلّقات المتجدّدة بذاته تعالى، كما فصلّه الأستاذ في أصل هذا الكتاب.

[٩/٢٧١] قال: من قبل أنّ طباع الامكان.

أقول: هذا على فرض أزلية الامكان مع استحالتها؛ لأنّه من الأمور المنتزعة عن الممكن حين وجوده، ولما لم يكن في الأزل فلازلية الامكان، و الأّ لزم قيامه بذاته أو بذات جاعله، و كلاهما خلف محال.

ولو سلّم وجوده في الأزل لقائل أن يقول: [١]: ان أريد بامكان وجود^٢ الحادث في الأزل أنّ له فيه امكان وجود لا يكون العدم سابقاً عليه، فهو غير مسلّم، والمستند ظاهر؛ [٢]: و ان أريد أنّ له في الأزل امكان وجود سبق عليه العدم أو المطلق الشامل له و لغيره لم يلزم منه أن لا يكون للعدم سبق على وجود الممكن.

[٩/٢٧١] قال: هو جواز طبيعة الوجود.

أقول: لاختفاء في أنّ بهذا التقرير اندفع ما قيل من الاشكال في أمر وجود الزمان، بأنّه لو وجد لامتنع عدمه بعد وجوده؛ اذ عدمه بعد وجوده متأخّر عن وجوده بالزمان، فيكون للزمان زمان؛ لأنّ هذا ليس من قبيل التقدّم والتأخّر فيما بين أجزاء الزمان للقطع بأنّه ليس بذاتي، و اذا امتنع عدمه كان واجباً لذاته مع كونه مركّباً و منقضيّاً لذاته، لا يمكن أن يكون كذلك، لاستلزامه الاجتماع^٣ و عدمه.

١ - كذا.

٢ - ش: - وجود.

٣ - م: احتياج.

وجه الاندفاع: أن امتناع العدم بعد الوجود لا يقتضي أن يكون واجباً لذاته، كيف لا، وهو لا ينافي الامكان الذاتي؛ اذ لا منافاة بين كون العدم ممكناً لشيء مع امتناع بعض أنحاء العدم على أن امتناع العدم بعد الوجود لا يقتضي أن يكون في زمان، لجواز أن يكون في الآن الذي هو طرف الماضي أو في الدهر كالعدم السابق عليه، كما قد استوفى الأستاذ في غير موضع من هذا الكتاب؛ فتدبر!

[١٣/٢٧٢] قال: يكون الزمان و متى و قبل أبدي

أقول: فان قلت: ان كان يلزم من أبديته أزليته، فيلزم قدم النفوس الانسانية لكونها أبدية.

قلت: لعل هؤلاء القائلين /MA103/ بالقدم^١ ذاهبون الى قدمها أيضاً. ويؤيده أنه قد نسب الى أفلاطن ذلك. وظنى أن أبرقلس^٢ لما كان من تلامذته و منسوباته ذهب الى قدمها، فنسبوه الى ذلك العظيم، حيث قالوا: دليان على أبدية النفس: /PA148/ أحدهما: أن النفس يستند وجودها الى علة قديمة إما ابتداءً و بلا شرط على ما ذهب اليه أفلاطن؛ وإما بشرط حادث يختص وجودها^٣ ببعض من الأوقات أو الأبدان، فيكون أبدية؛ أمّا على التقدير الأول: فظاهر؛ و أمّا على التقدير الثاني: فلأن هذا الشرط الحادث ليس يجوز أن يكون علة يحتاج اليها النفس في وجودها، و إلا لاحتاجت النفس في وجودها الى مادتها، ولا يكون لها قوام ذات بدونها، أو احتياج فاعلها في أن يوجد لها أمر جسماني. و الكل باطل لتجرّد النفس الذي قام عليه البرهان، فيكون شرطاً لحدوثها لالوجودها، فلا يوجب انتفاؤه انتفائها وهو المطلوب.

و ثانيها: أن النفس لو كانت جائزة الفساد، لجاز أن تعرض لها قوّة الفساد؛ لكنّ

٢ - ب: برقلس.

١ - م: بالقدم.

٣ - م: الى علة قديمة ... وجودها.

التالى باطل، فكذا مقدّمه. أمّا الملازمة: فلامتناع عروض الفساد لما ليس له قوّة هذا. و أمّا بطلان التالى؛ فلأنّ النفس لو عرض لها قوّة الفساد لاجتمع فيها المتقابلان، أو عروض استعداد الوجود و الفناء لأمر يقتضي أن يعرض له، أو لما تكون له ذات اقترنت به ذات الوجود منه أو المعدوم عنه، وأن يبقى معروضه موجوداً فيه معه، فلو كان للنفس فناء وجب أن تعرض استعدادات فنائها لها، وهو يوجب كونها باقيةً عند فنائها، وهما نقيضان لا يمكن أن يجتمعا في محلّ واحد، فلا يكون لها استعداد الفناء.

[٣/٢٧٣] قال: و الأفلاك تتحرّك

أقول: أى بحركات ارادية. و بالجملة: أنّ العقل لما لم تكن صفاته الكمالية في مرتبة ذاته، لأنّها فيه من غيره، فكذا يكون له انفعال ذاتي و انتقال جوهر ذاته بغيره الى تحليته^١ بصفاته، فهذا هو حركته. و أمّا اتّصافها بالاستدارة فمن جهة كونه بصفاته من متشوّقات النفس الفلكية المحرّكة للأفلاك على الاستدارة، فاطلاق الاستدارة عليهما من حيث كونهما مبدأين لها.

أمّا النفس فلتحريكها تلك الحركة و ان كان انتقالها الى صفاتها على سبيل التدريج، و هو حركتها و اتّصافها بالاستدارة من جهة كونها مبدأً أفاعلياً للحركة المستديرة للأجرام الأثيرية بارادتها المنطبعة على تلك الحركة المستديرة. و أمّا العقل فلكونه متشوّقاتها الى تحريكها فاطلاقها عليهما باعتبار مبدأيتهما لها^٢، أو ملزوميتهما ايّاها، يرشدك اليه تنكير «استدارة».

و من ههنا لا مخالفة بين ما ذكره أبرقلس ههنا و بين ما قاله أرسطو^٣ في أثولوجيا من «أنّ العقل دائرة لا تتحرّك، و النفس دائرة تتحرّك.» على ما سبق توجيهه في هذا الكتاب.

٢ - ب: - لها.

١ - م: تحليه.

٣ - كذا. قد ثبت في محله أن هذا الكتاب هو تلخيص ما قاله الشيخ اليوناني، فلوطين في الناسوعات.

ثمَّ انَّ لزوم السرمدية للعقل و النفس بأنَّهما لما كانا مبدأين للحركة الاستدارية - و هي /PB148/ لا تقبل الفساد - فهما في ذلك أخرى و أولى، فيلزم سرمديتهما و أبديتهما أيضاً، و الّا لكانا يقبلان الفساد و العدم السابق و اللاحق.

و الجواب هو أنَّ ذلك يقتضي أن لا يكونا /MB103/ من عالم الكون و الفساد، و لا يستدعي ذلك قدمهما، لجواز كونهما مسبوقين بعدم دهري صريح، لازماني؛ حيث أنَّهما لا يقبلان الفساد حينئذٍ، و ذلك بخلاف ما عليه شاكلتهما اذا كانا مسبوقين بعدم زماني على ما أجاب عنه المعلّم الأستاذ، رفع الله قدره، و نور في سماء المجد بدره.

[٥/٢٧٣] قال: انما هو لتضاد حركاتها.

أقول: قد تقرّر في موضعه أنَّ كل معنيين وجوديين متقابلين يكونان داخلين تحت جنس واحد و كان بينهما غاية الخلاف فهما متضادّان؛ و من الحركات ما يكون كذلك كالنموّ و الذبول و التخلخل و التكاثف، صحّ أن تتّصف الحركة بالتضاد، و اذ ذاك يستدعي أن يكون للمتضادّين حصول متعانة متقابلة، و قد اقترأ^١ في مقرّه أن فصل الشيء لا يمكن أن يوخذ الّا من أمور لا يمكن أن يتحقّق الشيء بدونها، و أن امتناع تحقّق الحركة بدون أمورستّة و جب أن يكون فصل كلّ حركتين متضادّتين مأخوذاً من أحد هذه الأمور أو كلّها، و الثاني لا يصلح لذلك، اذ المتضادّان من الحركات قد يكونان مشتركين في بعض هذه الأمور، تعيّن أن يكون المأخذ^٢ بعضاً منها. فهذا البعض اما المبدأ، أو المنتهى، أو غيرهما؛ لكنّ الثاني باطل؛ فتعيّن الأوّل.

و انما قلنا: انّ ما عداها غير صالح لذلك، اذ الحركة قد يكون ضدّاً لحركات^٣ أخرى كحركة النار و الماء الى العلو و السفلى، و ليس موضوعهما كذلك، فلا يكون منشأ تضادّ

٢ - كذا.

١ - يمكن أن يقرأ في ب: اقتر.

٣ - ب: ضدّ الحركة.

الحركات موضوع الحركة.

وأيضاً هاتان الحركتان قد تقعان في زمان واحد، فلا يكون منشأ تضادّهما تضادّ الزمان الواقع فيه الحركتان، على أن أجزاء الزمان ليس^١ فيها تضادّ فضلاً عن أن يوجب تضادّهما تضادّ^٢ أمراً^٣ آخر.

ولو سلّم أن التضادّ قد يعرض له، فتضادّ العارض لا يوجب تضادّ معروضه. وأيضاً ما فيه الحركتان قد يكون أمراً واحداً، وتكون الحركتان متضادّتين كالحركة من العلو إلى السفلى وعكسها، والحركة من التبييض إلى التسيّد وعكسها إذا كان لهما طريق واحد.

وأما المحرّك فهو أيضاً لا يكون فيه تضادّ لكونه جوهرراً، والحركتان قد تكونان متضادّتين، فلا يكون منشأ^٤ لتضادّ الحركات، وما فيه الحركة أيضاً كذلك؛ فلم يبق هيناً شيء آخر يصلح لذلك إلا المبدأ والمنتهى، /PA149/ واذ الواحد منهما غير كافٍ فيه، اذ الحركة من السواد إلى البياض ومن الحمرة إلى، وكذا الحركة من البياض أو الحمرة إلى السواد غير متضادّين على خلافهما في أحد المبدئين كأن تضادّهما بتضادّهما معاً^٥، فالحركات المتضادّة التي هي^٦ تتضادّ أطرافها تضادّاً بالذات كالسيّد الذي هو حركة من البياض إلى السواد الذي هو ضدّه بالذات، كالتيّض الذي هو حركة من السواد إلى البياض الذي هو ضدّه بالذات، أو تضادّاً بالعرض كالصعود^٧ الذي هو حركة من السفلى إلى العلو، والهبوط الذي هو حركة من العلو إلى السفلى العارض لمبدأهما بالقياس إلى الحركة، كون أحدهما غاية القرب /MA104/ والآخر غاية البعد المتضادّين، أو بالقياس إلى الحركتين المتضادّتين لكون إحدى الجهتين بالقياس إلى حركة مبدأ، ومنتهى بالقياس إلى حركة أخرى، ان كانت

٢ - م: - تضادّ.

٤ - م: منشأ.

٦ - م: - هي.

١ - م: - ليس.

٣ - م: أمر.

٥ - م: - معاً.

٧ - م: كالسيّد.

الحركتان مستقيمتين، اذ مبدأهما ومنتهاهما لا يمكن أن يكون أمراً واحداً يعرض له الابتداء والانتهاء من جهة واحدة.

وأنما قلنا: انّ الحركتين اذا كان مبدأهما ومنتهاهما متضادّين لا يكونان الا متضادّين، لأنّ امتناع اجتماعهما ليس يجوز أن يكون لتضائفهما؛ اذ لا تضائف فيهما ولا لكون أحدهما عدماً للأخرى، ليكون تقابلها تقابل الایجاد والسلب أو الملكة والعدم؛ اذ هما أمران وجوديان، فيكون امتناع اجتماعهما لتضادّهما، فالحركة الصاعدة والنازلة متضادّتان إمّا لامتناع اجتماع مبدأهما ومنتهاهما في محلّ واحد من جهة واحدة، وإمّا لكون مبدأ أحدهما العلو ومبدأ الآخر السفلى، ومنتهاى كلّ منهما غاية البعد عن الأخرى التي هي العلو والسفلى.

فان قلت: انّ تضادّ المبدأ والمنتهاى على تقدير كونه موجباً لتضادّ الحركتين فهو أنما يوجب لو كان تضادّهما بالذات، أمّا اذا كان تضادّهما بالعرض فلا، اذ تضادّ العارض ليس ملزوماً لتضادّ معروضه.

قلت: انّ هذا أنما يضرنّا لو لم يكن الداخل في الحركتين ذات المبدأ والمنتهاى مع عارضيهما، وليس كذلك؛ اذ تعلّق الحركة بهما ليس من حيث أنّهما طرفان، بل من حيث انّ أحدهما مبدأ والآخر منتهاى^١؛ اذ جوهر الحركة يتضمّن التقدّم والتأخّر؛ لأنّ جوهرها مفارقة وقصد^٢، فهى يتضمّن المبدأ والمنتهاى أمّا بالفعل و أمّا بالقوّة القريبة من الفعل.

واذا تقرّر هذا /PB149/ فنقول: انّ ما وقع في أصل الكتاب من قوله: «و الحركة لاضدّها» الى آخره، اشارة الى الحركة الاستدارية، سيّما انّى ظفرت بنسخة فيها «الدورية» بعد «الحركة»، وكما أنّه لا تضادّ في الحركات المستديرة كذلك لا تضادّ بين المستقيمة والمستديرة، اذ لو كان بينهما تضادّ، [١]: فأمّا أن يكون لأجل تضادّ الاستدارة والاستقامة، [٢]: أو لأمر آخر.

والأول باطل، لأن الاستدارة والاستقامة ليستا متضادتين؛ إذ لا يمكن أن يكون موضوعهما القريب واحداً، إذ ورودهما على موضوع واحد إنما يكون بتمديد أو انقباض يعرض لمحلّهما وهو يوجب انعدام المقدار الأول و حدوث مقدار آخر، وهو يوجب أن لا يكون محلّهما واحداً، فلا يكونان متضادّين، فهما لا يصلحان لأن يكونا سببين لتضادّ الحركتين. وكذا الثاني؛ لأنّ الكلام في تضادّ طبيعة الحركتين، واذ قد وجب اشتراك المتضادّين في جنس قريب واحد وجب أن يستند تنافيهما الى فصول داخلية فيهما، وهي هيئتنا ليست إلا المبدأ والمنتهى - على ما عرفته - فيتوقّف تضادّ المستديرة من الحركات والمستقيمة منها على تضادّ المبدأ والمنتهى، وليس لهما مبدأ ومنتهى كذلك، إذ مبدأ الحركة المستقيمة والمستديرة ومنتهاهما قد يكونان واحد، وهما لكونهما صالحين لأن يكونا طرفاً واحداً لوتر قسي غير متناهية غير متشابهة، [و] لو كانا سببين لتضادّ حركتي المستقيمة والمستديرة لكان للحركة الواحدة /MB104/ أضداد غير متناهية، وهو محال، إذ ضدّ الواحد لا يكون إلا واحداً.

فان قلت: أنّ هذه الحركات المستديرة الواقعة على هذه القسي الغير المتناهية لاشتراكها في معنى الاستدارة كأنّها شيء واحد، والأمر الواحد يجوز أن يكون ضدّاً للواحد.

قلت: إنّ تلك المستديرات ليست كأشخاص نوع واحد ليكون لعدم اختلافها في الاستدارة كشيء واحد، بل الظاهر أنّها أشخاص أنواع متباعدة، إذ كلّ قوس من دائرة أخرى، ولا يصحّ أن يقع بينها وبين سائر القسي تطابق، غاية الأمر اشتراكها في أنّها مستديرة محدودة محدّين مشتركين بينها، على أنّا لا نمنع أن يكون للحركات المستديرة تضادّ، بل نمنع أن يكون لها في ذاتها وتعيّنها ذلك، فاندفع ما قيل من أنّ بين الحركتين المستقيمتين مضادة نوعية، وهو كافٍ في التضادّ بينهما، إذ هو أنّما هو لمعانٍ تعرض^٢ لها، و

نحن لانمنع ذلك، بل نمنع أن يكون /PA150/ لها في ذاتها.

وما قيل: أن القوس التي تماسّ محدّب الفلك المحيط في غاية الخلاف - فالحركة عليها ينبغي أن يكون ضدّاً للحركة المستقيمة لصدق الحدّ مع شرائطه عليه - مدفوع، حيث ما علمت أن المعتبر في تضادّ الحركات أنّما هو تضادّ المبدأ والمنتهى لا غير، وعلى هذا ان أردت أن القوس المذكور له ^١ غاية الخلاف فيه، فهو ممنوع لاشتراك القسي الغير المتناهية معها فيها؛ وان أردت أن القوس المذكور لها غاية الخلاف في الانحداب ^٢، فهب أنّه كذلك، إلا أن هذا أنّما يكون نافعا لو كانت الاستقامة والانحداب صفتين متضادّتين، وليس كذلك.

قال الشيخ في النجاة: «أنّ الحركة المستقيمة لا تضادّ [الحركة] المستديرة، لأنّها لا يتضادّان في الجهة، والمتضادّان متضادّة الجهة ^٣». ^٤ أمّا الكبرى: فلما مرّ؛ وأمّا الصغرى: فلأنّ المستديرة لاجهة لها بالفعل، لأنّها لانهاية لها، لأنّها متصلة واحدة، ولو فرض لها جهتان و طرفان مشتركان كان توجّه الحركة المستديره اليهما جميعاً وليس الأمر في الأضداد كذلك، وهذا لو تمّ لدلّ على امتناع التضادّ بين الحركات المستديرة أيضاً لا يقال: انّ هذا لو تمّ فأنّما في الحركات المستديرة التامّة الاستدارة، وأمّا الحركة من طرف قوس الى طرف آخر والتي بالعكس والقوس واحدة بعينها فلا يمكن أن يقال أن ليس لها مبدأ و منتهى بالفعل، فلا يجري هذا البرهان فيها.

لأنّا نقول: انّ الحركة على تلك القوس لا تعرض لها من حيث هي حركة قوسية أن يكون مبدأها غير منتهىها مغائرة ذاتية، بل يعرض ذلك لقطع يعرض و وقوف يتفق ^٥، ولولا ذلك لصحّ لها التوجه المستمرّ الى المبدأ بعينه؛ وقد عرفت أنّ التضادّ العارض للحركة لأمر عارض ليس مما نحن فيه.

١ - كذا.

٢ - ب: الانحداب.

٣ - المصدر: كلّ حركتين متضادّتين متضادّتى الجهات.

٥ - كذا.

٤ - فارن: النجاة، ص ٢٢.

ثم اعلم أن الحركة التي هي ذات الضدية هي حركة تأخذ اذن مسافةً من طرف بالفعل و ضدها هو الذي يبتدأ من منتهائها ذاهباً الى مبدئها، لا الى شيء آخر.

اذا تمهد هذا فنقول: تقرير الشبهة التي نقلها المصنّف الأستاذ هو أن الحركات المستديرة الفلكية لا يجري فيها التضادّ، فلا يقبل الكون والفساد. فيلزم أن تكون سرمديةً وحواملها أيضاً كذلك. والجواب الذي أشار اليه - طاب ثراه - هو: أن عدم جريان الكون والفساد فيها، /MA105/ يوجب أن لا تكون داخلّة في الكون والحدوث الزماني، ولا ينافي أن تكون حادثةً بالدهر، فليتدبر!

[٢٧٣/٦] قال: /PB150/ انما تتحرّك على الاستدارة

أقول: أي من شأنها ذلك لبساطتها، فلا يقبل التضادّ فتكون سرمدية الحركات مع حواملها حيث لا يقبل الفساد. والجواب هو الجواب على تقدير كون قوّة الحركات المستديرة كفعلها، فليتأمل!

[٢٧٣/٢٠] قال: و عن عالم الزمان والحركة

أقول: حاصله: أن ما في الشبهة من الحكم بأن قيل لا يكون إلا مع الزمان فهو باطل جداً، لأنّ عدم السابق على الأفلاك والحركات والزمان سبقاً سرمدياً لا متى له جداً. ومن ههنا اندفع شبهة^١ أخرى، وهو أن الزمان قديم، اذ لو لم يكن الأمر كذلك لكان عدمه سابقاً على وجوده سبقاً لا يجمع السابق المسبوق، وهو أنما يتحقّق بالزمان، فيكون قبل الزمان زمان، وهو باطل قطعاً، فيكون قديماً فكذا ما هو معروضه الذي هو الحركة و موضوعها الذي هو الجسم لا غير، فيكون بعض الأجسام قديماً.

و من ههنا ظهر بطلان ما قيل في جوابه بأن مثل هذه القبلية والبعدية لا يستدعي

زماناً، فإنّ بعض أجزاء الزمان متقدّم على بعض آخر منها مقدّماً كذلك، ولا يستدعي زماناً.

وجه البطلان: أنّ تقدّم بعض أجزاء الزمان على بعض زماني بالذات، لأنّ ما به التقدّم هو حصة من الزمان.

وبعبارة أخرى: أنّ مثل هذا التقدّم زماني، ولا يستدعي زماناً آخر، اذ التقدّم أو التأخر الزماني إنّما يستدعي الزمان في غير الزمان وأجزائه، وأمّا في الزمان وأجزائه؛ فهو غير مستدعٍ للزمان؛ اذ تقدّم بعضها على بعض^١ آخر بذاتها؛ فقد انصرح أنّه لا معنى لتقدّم الزمان على وجوده كتقدّم بعض أجزائه على بعض، بل الحقّ الحقيق بالتصديق ما تصدّى له الأستاذ، وبه اندفع الاشكال والجواب.

[٢٧٤/٦] قال: لأنّ «لم» يقتضى علّة...

أقول: أي غائية^٢ وهي علّة لفاعلية الفاعل، فيكون متقدّمة عليه ماهية. وبالجمله أنّه نفي عنه تعالى كون أفعاله معلّلة بالعلّة الغائية، والآلزم أن يكون ذا علّة في فعله، فيكون حاملاً للعلّة، وهذا هو المراد من قوله: «والعلّة محمولة فيما هي علّة له»، بل أنّه بذاته علّة غائية وفاعلية، ثمّ لما نفي عنه العلّة الغائية لفعله وخلقه فنفي عنه العلل التأليفية من المادّة والصورة والجنس والفصل اللذين هما من الأجزاء العقلية؛ ولا تنحلّ ذاته الحقّة وهويته الى ماهية وجود، لأنّ كل ذي ماهية فهو زوج تركيبى، وكلّ ما هو كذلك فهو ممكن، وكذلك لا تكون صفاته الكمالية زائدة على ذاته، والآل كانت لها علّة، ولا يصحّ ذلك أصلاً؛ PA151/ لأنّ الذات العارية عن الصفات كيف يهيّؤها وهو قاصر عنها وغيره لا يصلح لذلك؟ والى جملة ذلك أشار بقوله: «وليس بمركبّ فتحيل ذاته العلل»، الفاء للتعليل؛ أى لأنّه تحيل ذات الواجب أن يكون له علّة في وجوده وذاته و صفاته، أو في فعل من أفعاله.

[٢٧٤/٦] قال: والعلة محمولة.^١

أقول: أى كل معلول حامل لمفهوم كونه ذا علة، فيكون محمولة^٢ فيه بهذا المعنى.

[٢٧٤/١٠] قال: و ذو /MB105/ أول

أفيد: على سبيل الحكاية، أى اجتماع مفهوم مالا أول له و مفهوم ذو أول محال.

[٢٧٤/١٠] قال: فهل يبطل هذا العالم

أقول: مراده من العالم عالم المركبات العنصري. قال خاتم المحصلين في نقده للمحصل: «انّ العالم ما سوى الله تعالى و ليس عدم ما سوى الله تعالى شرطاً في القول بالحشر»، انتهى. و هو صريح في أنّ المراد من العالم عالم المركبات العنصرية، لاجميع ما سوى الله تعالى.

و قوله: «يبطله لتصوغه الصيغة التي لا تحتل الفساد» ظاهر الانطباق على الهياكل الهيولانية و الأبدان الظلمانية، حيث تكون ثابتة في عالم الثبات، و هو النشأة الخالدة الباقية بعد ما فسدت في هذه النشأة الفانية الهالكة البائدة التي بحسبها يحتل الفساد، كما أنّها بحسب تلك النشأة لا يحتلمه؛ و يدلّ عليه قوله سبحانه: ﴿أَوْ لَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ﴾^٣؛ و ذلك لأنّ ظاهر منطوقها يدلّ على أنّه تعالى قادر على ايجاد مثل الانسان، أى بدنه الهيولاني لا يتطرّق اليه الفساد، ولا يحتلم بوجه من الوجوه بعد فساده في هذه النشأة الفاسدة، و أمّا ما عداه من المركبات، فقد ورد عن الأئمة الأطهار^٤ أنّهم - عليهم السلام - حكموا بأنّ الأرض بعد فنائها و ما عليها يأتى الله

١ - جاءت هذه التعليقة قبل تعليقة السابقة في نسخة ب.

٢ - كذا.

٣ - يس، ٨١.

٤ - ش: الأحرار.

بأرض أخرى، كما تدلّ عليه كريمة ﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ﴾^١ فتبقى الى ماشاء الله من دون أن يتطرّق الفساد اليها و الى ساكنيها.

[١٤/٢٧٤] قال: قلت ان صحّ هذا الاسناد

أقول: أمّا قال «ان صحّ» لأنّه بظاهره يعطى أنّ فاعل الشيء يجب أن يتّصف به بعد أن لم يكن له ذلك، وادّعى أنّ الفاعل أمّا يفعل شيئاً بعد أن لا يفعله وهذا ليس من الفلسفة. لأنّ الفاعل لو كان تامّ التأثير في شيء يكون وجوده متأخراً عن وجوده، كأنّ عدمه الذي هو سلب وجوده عنه في مرتبة وجود علّته.

و من ههنا قيل: أنّ عدم الحادث ذاتياً كان أو زمانياً مقدّم على وجوده، فتكون علّته مقارنة لعدمه بحسب امكانه الذاتي، وذلك ليس عدماً في الخارج.

قال الرئيس في الهيات شفائه: «ثمّ الفاعل والمبدأ الذي ليس منفعله مشاركاً له في النوع /PB151/ ولا في المادّة، أمّا يشاركه بوجه ما في معنى الوجود، فليس يمكن أن يعتبر حال المعنى الذي هو غير الوجود، لأنّهما ليسا يشتركان فيه، فبقى فيه حال اعتبار الوجود»، هذا كلامه.

و علم منه أنّ الفاعل والمنفعل اذا لم يكونا مشتركين في الحقيقة والماهية أمّا يعتبر فيهما حال الوجود، اذ هو حينئذٍ مشترك بينهما، وهو بأحدهما أولى من الآخر، فيكون بينهما تقدّم وتأخّر، وهو لازم العلّية والمعلولية.

وقال أيضاً في هذا الفنّ من ذلك الكتاب: «أنّه اذا كان المعنى في المعلول والعلّة متساويين في الشدّة والضعف، فإنّه يكون للعلّة بماهي علّة التقدّم الذاتي في ذلك المعنى، وهو معنى غير موجود للثاني، فيكون ذلك الأوّل اذا أخذ كذلك كان له ما ليس للآخر، فيزول مطلق المساواة، اذ المتساويان يشتركان في تمام الحدّ، وهما اذا أخذوا كذلك لا يكون حدّهما

كذلك»، /MA106/ انتهى.

بما حاصله: أن ما يقتضي لذاته أمر أوجب أن يكون له قبله ذات، أو وجود لا من هذا الأمر، ولا يكون له الذات والوجود إلا عنه، وما هو كذلك إذا أخذ من هذه الحيثية كان له ما ليس لمعلوله بخلاف معلوله، إذ ليس له شيء إلا عنه، فيكون في حده أمر ليس في الآخر، ويعبر عن ذلك تارةً بوجوب المخالفة بين العلة ومعلوها.

ولا يخفى أن هذا الحكم شامل للفاعل الإلهي الذي هو مفيد وجود الشيء وحقيقته، و للفاعل الطبيعي الذي هو مبدأ التحريك في آخر من حيث هو آخر - سواء كان ذلك بالذات أو بالعرض - وهو بهذا المعنى قد يفيد ما هو مثله كالسخونة النارية المفيدة لسخونة الماء مثلاً، وقد يفيد ما لا يكون مثله، كالحركة المفيدة للسخونة. ومن الناس من توهم أن مفيد الشيء - سواء كان افادته من القسم الأول أو من القسم الثاني - وجب أن يكون مخالفاً لمعلوله في معنى هو مشترك بينهما، وليس كذلك؛ إذ قد يكون معلول الفاعل من نوعه كالنار إذا حالت الهواء ناراً، وقد لا يكون كذلك إذا كان ما يفيد مثلاً أمراً قابلاً للشدة والضعف، وكان مبنى ذلك على عدم الفرق بين العلة الذاتية المقتضية لذات الشيء وحقيقته لذاتها، لا بواسطة مقارنتها لما هو العلة الذاتية مثلاً، والعلة العرضية الموجبة له لا لذاته وحقيقته.

[٢٧٥/٤] قال: هو [أحد] طرفي النقيض

أقول: لا يخفى أن عادة قدماء المنطقيين أن يستفسروا من المخاطب حال مقدّمات حجة أرادوا اقامتها، ويقولوا مثلاً: هل العالم متغيّراً أم لا؟ وهل كل متغيّر حادث أم لا؟ /PA152/ وهل إذا كان كذا كان كذا، أم لا؟ ليعلموا أن المخاطب أي شيء منها يقبلها. كما أن عادة متأخريهم أن يستفسروا عن مذهب من يخاطب به أو رأيه في مسألة مثلاً، ثم يقيموا

حجةً من مقدّمات كانت عندهم على ابطال ما هو من مذهبه أو رأيه، فأطلق عليه السائل. والأوّل ما عليه المعلّم الأوّل و تبعه في ذلك القدماء، والثاني ما عليه المتأخرون. وأما المجيب فهو المخاطب الذي يريد السائل الزامه حيث أنّه المعارض بالمنع أو النقض أو المعارضة الذي يقال له لذاته^١ مجيب عنه و حافظ له، الذي غاية سعيه أن لا يلتزم ما يورده السائل.

فاذا تقرّر هذا قد لاح أن المجيب ما ينصره و يحفظه هو الذي يراد الزامه و اسكاته و تبكيته، والسائل مقابله؛ أي الذي يقيم الحجة عليه، و يسكته بمقدّمات مسلّمة عنده و ان لم يكن يحفظها و يعتقدها و ينصرها.

ثمّ إنّ طريقة القدماء أحسن وأولى بوجوه:

أحدها: أنّ تركيب القياس من مقدّمات قبلها المخاطب أدخل و أنفع في سعي السائل كما قلنا [ه].

و ثانيها: أنّ السؤال عن المذهب بمثابة وضع الهدف لطالبي المسابقة^٢ في الرمي، و ليس لذاك بالذات مدخل^٣ في الصناعة هذا.

و ثالثها: فلأنّ ترتيب الحجة من مقدّمات ليس يعلم أنّ المخاطب يسلمها لا تكون حجةً عليه، مشهورةً كانت المقدّمات أو غير مشهورة، لجواز أن تكون له فيها مع شهرتها منازعة، اذ المتقابلات قد تكون^٤ مشهورةً.

و رابعها: /MB106/ فلأنّ طريقة القدماء يستدعي مهارة السائل والمجيب في الصناعة، ضرورة توقّفها على وقوف السائل على أنّ أيّ وضع له مدخل في ابطال ما التزمه المخاطب، وأنّ ذاك^٥ بأيّ وجه يستحسن أن يستفسر عنه حتّى لا يقف المخاطب على ما هو

٢ - م: المسابقة.

٤ - م: فتكون.

١ - لذاته.

٣ - م: يدخل.

٥ - م: ذلك.

غرضه، و على وقوف السائل على المقدمات و لوازمها المفارقة والغير المفارقة والنافية^١ والغير النافية^٢ حتى لا يلزم من قبوله منها مناقضة، و هما لا يحصلان الا بعد الاحاطة التامة بالصناعة هذه^٣، و غيرها و مبادئها و لوازمها مفصلة بخلاف طريقة المتأخرين عليه؛ اذ من الجائز أن لا يكون للمستدل الا العلم بمسألة واحدة قرّرت عنده بدليل، لو غير بعض مقدماته أدنى تغيير^٤ لتشوش الأمر عليه، كما أن المجيب قبل أدائه لا يعلم أن مقدمات دليله من أي جنس ليتأمل فيه و يقف على موضع النقض، فعسى أن يعجز عن الجواب عند تقريره. فقد انصرح أن طريقة القدماء أوفق، اذ على طريقهم يعلم أن مبادي الجدل المركب منها حججهم عند السائل /PB152/ هي ما يتسلّمه السائل عن المجيب، ولا يتجاوز عنها، على ما فصل في موضعه.

فقد بان و ظهر أن السائل مقابل المجيب، و هو مستدلّ دون المجيب؛ و أن السائل انما يسأل المجيب عن مقدمات الجدل لاعن المطلوب على ما عليه أرسطاطاليس و شيعته بخلاف ما عليه المتأخرون، حيث ان السائل يسأل عن المطلوب، فيقول مثلاً: العالم قديم أو حادث، لاعن أن العالم متغير أو كون العالم مسبقاً بعدم ممتدّ، يمكن خلق عشر حركات فيه على ما فصل في أصل الكتاب.

[٩/٢٧٥] قال: مشهورة مطلقة.

أقول: كل ما يحكم به العقل بحسب خلق أو بحسب قوّة من القوى النفسانية كالحمية الباعثة على الحكم بأن كشف العورة مذموم؛ أو بحسب الرقّة الباعثة على الحكم بأن ذبح الحيوان قبيح، و الاحسان على الضعفاء حسن؛ أو بحسب استقراء ناقص كالحكم بأن الملك الفقير ظالم لاحتياجه.

١ - م: النافية.

٢ - م: النافية.

٣ - م: تغير.

٤ - يمكن أن يقرأ في م: هذا.

و بالجملة كلّما يحكم به العقل بحسب شيء غير بدئية العقل النظري فهو من المشهورات المطلقة. فقد بان معنى قوله: «مشهورة مطلقة».

و أمّا المشهورات المحدودة فما يراها جماعة كثيرة من أهل التحصيل، كالحكم بأنّ للفلک^١ طبيعة خامسة عند المشائين مثلاً، وأنّ التسلسل محال مطلقاً عند المتكلمين، و كالأحكام الطبيّة^٢ المنسوبة الى سقراط و كآبيات تورّد شواهد، و كالأمثال السائرة الغير المنسوبة الى أحد. و كلّ هذا مندرج في قوله «أو متسلّمة».

والظاهر أن يقال انّ مبادي الجدل مسلّمات هي: أمّا مقدّمات مشهورة عامة مطلقة يعترف بها الجمهور، و أمّا مقدّمات خاصّة محدوده يعترف بها جماعة، و أمّا مقدّمات مسلمة بحسب اعتراف شخص واحد بها هو الجيب، فهي المشهورات المحدودة.

[٢٧٥/١٦] قال: أو مطلوب

أقول: عطف على قوله «معنى» في المعنى^٣، و هذا الذي يؤخذ المطلوب اعتقادي، و هذا بحسب العقل النظري كما أنّ الأوّل المعطوف عليه بقوله: «لمعنى ينتفع به» بحسب العقل العملي الناظر في مصالح الجمهور و اجتماعهم، و ما يتوقّف هو عليه الحاكم على أمور نافعة فيه، كقولنا: العدل^٤ جميل، لأنّه أنما يتصوّر العدل /MA107/ و يستحسن اذا كان للانسان اجتماع هذا من باب ما يؤثّر، و أمّا ما هو من باب أن يجتنب كالحكم بأنّ الكذب قبيح و أنّ سلب مال الغير كذلك، بحسب خلق و ملكة حاصلة للانسان من كثرة أفعال صدرت عنه، حتّى يحصل منه الفعل بسهولة كحكمه ذلك.

ثمّ نقول: /PA153/ انّ ما قلنا آنفاً على أمور نافعة فيه من حيث الزام المبطلين، والذبّ عن الأوضاع. و ذلك لما تقرّر من أنّ الانسان لا يمكن تعيّشه إلا بمعاونة و مشاركة

٢ - م: الطبيعة.

٣ - م: العدول.

١ - يمكن أن يقرأ في م: للملك.

٣ - ب: لمعنى.

مبتنية على التزام أمور؛ منها ما يجب الاقرار به كصحّة النبوّات و اثبات المعاد؛ و منها ما يجب أن يعمل به كالعبادات و المعاملات المحتاجة الى ما يفيد ذلك افادة جليّة يقبلها العوامّ و الخواصّ^١. و ذلك أنّما يكون مقدّمات مشهورة محمودة يقبلها الجمهور يثبت بها الأمور الواجب أن يعتقد عليها، و يبطل بها الأمور الضارّة الغير النافعة فيها، و هو المعنى و هو^٢ المقصود من الزام المبطلين والذبّ عن الأوضاع المتعلّق واحد منها بالمجيب والآخر بالسائل.

و أمّا منفعته العرضية فهي^٣ أيضاً أمور: منها ارتياض صاحب الصناعة بها في اكتساب المقدّمات الكثيرة في كلّ باب، و ايراد الحجج على المطالب العلمية و غيرها؛ و منها الاقتدار على تأليف الحجج من مقدّمات تنتج طرفي النقيضين المستلزم ذلك العلم بتزييف غير الحقّ، و تحصيل^٤ الحقّ منها على وجه لا يتوجّه اليه شيء، و^٥ منها معرفة مشارك الشيء و مقابله، و الأعم والأخص منه الموجبة لازدياد البصيرة في الاكتساب؛ و غير ذلك مما تقرّر في موضعه.

[١٨/٢٧٥] قال: حكم القول.

أفيد: قال في مجمل اللغة: الحكم أصله المنع، و بذلك سمّيت حكمة الدابة، يقال: منه حكمت الدابة و أحكمتها و حكمت السفينة، و أحكمتها اذا أخذت على يده.

[٢٠/٢٧٥] قال: إنّما يقاس عليه لنفسه.

أقول: و لك على أن لا تجعل تلك النتيجة^٦ مقدّمة لقياس آخر لنتيجة أخرى، أو

١ - م: الجواب.

٢ - ب: - هو.

٣ - م: فهو.

٤ - م: يحصل.

٥ - م: - و.

٦ - يمكن أن يقرأ في م: النسخة.

يجعل كذلك على ما قال: «أو يقاس عليه»، الى آخره.

[١/٢٧٧] قال: قد كردنا.

أقول: الكرد: الطرد، والصرف. في النهاية: «في حديث عثمان: لما أرادوا الدخول عليه لقتله، جعل المغيرة بن الأخنس يحمل عليهم و يكردهم بسيفه، أي يكدهم^١ و يطردهم^٢».

[١/٢٧٧] قال: و كدنا.

أقول: الكد: الاتعب. في النهاية: «فيه المسائل، كدّ يكذبها الرجل: وجهه، [الكذب: الاتعب]. يقال: كدّ يكذب في عمله كدّاً، اذا استعجل^٣ و تعب، وأراد بالوجه ماءه و رونقه»^٤.

[١٢/٢٧٧] قال: تعدّيه الى غيره.

أفيد: الضمير المتصل في «تعدّيه» عايد الى هذا العظيم؛ أي المعلم الأول. و فاعل «تحظر» هي القسمة. والمعنى: أن القسمة الواقعة عليه تحظر تعدّيه منه الى غيره.

٢ - النهاية، ج ١٦٢/٤.

٤ - النهاية، ج ١٥٥/٤.

١ - م، ب، ش: يكدهم.

٣ - م: استعجلت.

القبس الثامن

[١٤/٢٧٩] قال: لا الى نهاية.

أقول: لا يقفية لاعددية وهو ليس بمحال. وهذا جارٍ في كل ما يجب أن يتكرر نوعه مرتين أو مرّات عديدة ليوحد، كاللزوم والحصول والاتصاف /PB153/ والوحدة والقدم والحدوث، وأنه تسلسل في الأمور الاعتبارية، وهو غير محال. وذلك أن يقال أنّ اللزوم مثلاً له اعتباران:

أحدهما: كونه حالةً بين اللازم وملزومه، وبه يعرف حال اللازم والملزوم

/MB107/

و ثانيهما: كونه مفهوماً من المفهومات.

وعلى هذا ان اعتبر اللزوم بالأوّل من الاعتبارين، فلا تسلّم هناك؛ اذ ليس له بهذا الوجه لزوم كان له لزوم آخر، وهكذا الى غير النهاية. وان اعتبر بالثاني منهما - ولوحظ معه أحد المتلازمين ونسب أحدهما الى الآخر - حدث لزوم آخر يتوقّف على الملاحظات الغير اللازمة؛ فينقطع لامحالة بانقطاعها. والقول بمنع لزوم التسلسل - بجواز أن تكون هذه اللزومات موجودةً بوجود واحد، هو وجود ما ينتزع هي منه^١، وأنّ هذا النوع من الوجود

كافٍ في صدق هذا الحكم. الأترى أن لنا أن نحكم على بعض من المتّصل الواحد بأنه محلّ أمر آخر حكماً كذلك، وليس له وجود الآ وجود كلّ؟ - مدفوع بأنّ هذه اللزومات ليست صفة أمر واحد، ليكون وجود ملزومه كافياً في وجوده، ولوسلّم فوجود الموصوف ان كان يوجب وجود صفاته كانت الصفات السلبية والاضافية موجودةً بوجود محالّها. و صدق عليها الأحكام الايجابية، فليتدبر!

[١٦/٢٨٠] قال: على خلاف الأمر.

أقول: حاصله: أنّه يلزم من انتفاء لزوم الزوجية عن ^١ الأربعة انتفاء ملزومية الأربعة لها، ولا يلزم من انتفائها الآ انتفاء وصف لها، وهو ملزوميتها للزوجية، لا ذات الأربعة؛ ولا يلزم منه أن تكون الأربعة بلا زوجية، بل بلالزوم زوجية، لانتفاء ملزومية الأربعة التي هي وصف من أوصافها، كما أن ذلك وصف لازمها.

[٣/٢٨١] قال: و اللازم على التباعة.

أقول: فان قلت: اذا كان ملزوم اللازم على التباعة - وهو لزوم الزوجية للأربعة - ملزومية الأربعة للزوجية لانفس الأربعة، فانّ هذه ملزومة لنفس الزوجية لا للزومها لها، فالملزوم بالذات للزوم الزوجية للأربعة، وهو ملزومية الأربعة لها لأنفسها؛ بخلاف الأمر في الملزوم بالذات للزوجية، فإنّها ^٢ الأربعة نفسها لاملزوميتها لها، فاذن كيف يتصحّح عدم انفكاك الزوجية عن الأربعة اذا لم تكن لها ملزومية نظراً إليها؟

قلت: انّ الفرق بين عدم اعتبار ملزوميتها لها واعتبار عدمها بين، فلا يلزم من العدم الأوّل العدم الثاني، فلا تكون الأربعة بلا زوجية وان كان /PA154/ بلا لزوم زوجية لعدم اعتبار ملزوميتها لها التي هي الملزومة له بالذات، بل نقول: على تقدير انتفاء لزوم الزوجية

للأربعة ينتفى ملزومية الأربعة له، وهي وصف من أوصافها، ومن انتفائها لا يلزم انتفاء الأربعة نفسها ولا زوجيتها كذلك، بل الأربعة زوج وان لم يكن هنالك لزوم^١ لها، لانتفاء ملزومه بالذات - وهو ملزومية الأربعة - فانتفاء وصف لزوم الزوجية للأربعة تابع لانتفاء وصف ملزومية الأربعة لها، فيبقى الموصوفان مع انتفاء وصفها، أى ملزومية الأربعة لها و لزوم الزوجية أيّاها، ولا ينافي انتفاؤها بقاء الأربعة زوجاً. وقس عليه لزوم رفع العدم الدهري بالوجود الحدوثي، حيث أنه لازم للملزومية له لانفسه، بل نفس ذلك الرفع لازم لنفس الحادث بالذات /MA108/، ولما لم يكن ذلك العدم شيئاً بل عدماً صرفاً لافساد في رفعه.

[٦/٢٨] قال: هل اعتاص عليك الأمر.

أفيد: «هذا الاعضال المغالطي إنما يجري فيما يكون فرض وجوده مستلزماً لرفع عدمه في متن الواقع، وما ذلك إلا الممكنات الذاتيه دون المتنتعات بالذات، فإنّ المتنتع بالذات على تقدير وجوده لا ينسلخ عن امتناعه الذاتي، ولا لزم انقلاب الحقيقة بالوجود، وهو خلف محال. ولذلك كان تقدير وجود المتنتع بالذات في قوّة فرض اجتماع النقيضين، فليدرّك»، انتهى.

أقول: لا خفاء في أنّ الشيخ في منطق الشفاء بعد الاستفسار عن امكان إلحاق الأمور المحالّة بالأمور الممكنة المانعة عن صدقها، والجواب عنه بأنّ ذلك جائز الزاماً، غير جائز برهاناً، [١] أنّ الواجب على القائل اذا أخذ الشرطية برهانية أن يأخذ الأوضاع والأوقات على وجه يخرج عنها الأحوال المنافية للزوم التالى أو عناده للمقدّم، لتصدق الشرطية الكلّية برهانية بقوله: «فاذا استعملت هذه القضايا حيث يخفى عليك الأمر فاشترط في نفسك اسقاط الشروط الناقضة^٢، كأنك تركته على واجبه، فأنك اذا استعملت

كلّما كان هذا انساناً كان حيواناً، واستشعرت معه، ولم تكن مشروطاً هناك شرط محال مناقض للحكم المقدّم، يمنع الحقّ في نفسه، فحينئذ سلم تلك الكلية»، هذا كلامه.

مفاده ومغزاه: أن الأوضاع والأحوال التي تلزم فرض المقدّم أو يمكن أن يعرض^١ له ويتبعه و يكون معه في نفس الأمر أو بحسب تسليم و فرض، سواء كان ذلك أحوالاً عارضةً لها /PB154/ بسبب محمولات على موضوع المقدّم، لكونه كاتباً أو ضاحكاً أن كان مقدّمها حملياً. أو بسبب مقارنات مقدّمات أخر لمقدّمها ان كان مقدّمها شرطياً آخر، ككون الشمس طالعةً أو كون الحمار ناهقاً، سواء كانت هذه الأمور محالةً في أنفسها أو لم يكن كذلك، و سواء كان المقدّم حقّاً في نفسه أو باطلاً فرض و وضع، فإنّ له أيضاً لوازم و عوارض تعرض له، أو يفرض أن لو كان موجوداً، و سواء كان ممكن اللقوق لها في نفس الأمر أو غير ممكن اللقوق له فيها، والمراد بإمكان^٢ عروض الأحوال والأوقات أعمّ من أن يكون بحسب نفس الأمر أو بحسب وضع و تسليم، ليكون شاملاً للقضايا الكاذبة والصادقة أيضاً، اذ المقدّم قد يكون محالاً لا يمكن أن يكون له حال في نفس الأمر، و مع ذلك تصدق القضية المشتملة عليه كليةً، فقد انصرح جواز أخذ المحال في الاعضال المغالطي مقدّمًا مع أوضاعه و أحواله، و ان لم يكن ذلك بحسب نفس الأمر، و ان لم يصحّ أخذه في الدليل البرهاني، كما عليه جميع الأدلة الجدلية في القدم، كفرض عشرة دورات و عشرين دورات قبل وجود العالم مع استحالته عند الشيخ، و قس عليه أمر عدم ممتد قبل وجوده. و هكذا.

و منهم من قال: انّ التقييد بالامكان لخروج أحوال منافية للزوم^٣ أو العناد، ككون المقدّم مع عدم لزوم التالي أو مع صدق الطرفين في /MB108/ العنادية و مانعة الجمع، أو مع كذبهما في العنادية و مانعة الخلو؛ اذ على هذا لا يمكن أن تصدق كلية من الشرطيات المتصلة

٢ - م: بالمكان.

١ - م: يفرض.

٣ - م: للزوم.

أو المنفصلة، و إلا لكان التالي مثلاً لازماً للمقدّم على تقدير عدم لزومه، أو كان معانداً له على تقدير أن يصدق معه، فيكون المقدّم مستلزماً للنقيضين أو معانداً لهما.

و اعترض عليه بأن ذاك و ان كان محالاً جاز أن يستلزمه محال آخر، فالأولى أن يقال إن المحال و ان جاز أن يستلزم المحال إلا أن ذلك ليس بواجب^١، فلو عمّم الأحوال لم يكن سبيل الى الجزم بصدق كلية أصلاً. و في شرح المطالع: إن الشيء الواحد مثلاً لا يمكن أن يستلزم النقيضين أو يعاندهما^٢؛ إذ استلزامه لأحدهما أو عناده له يوجب عناد الآخر أو لزومه إياه، فلو كان الأمر كذلك لزم المنافاة والمعادنة بين اللازم و الملزوم، والملازمة بين أحد المتعاندتين و الآخر منهما.

و ذهب عليه أن ذلك محال بحسب نفس الأمر لا بحسب الفرض؛ إذ لو وضع الانسان و اللانسان والموجود والمعدوم أو ما هو مساوٍ لهما استلزام المقدّم كلّ واحد من النقيضين /PA155/ أو النقيضين معاً، ضرورة استلزام الكلّ للجزء، فلا حاجة الى هذا التخصيص، إذ ليس كلامنا في القضايا الصادقة، بل في تحقيق المحصورات صادقة كانت او كاذبة.

ولا يدفع ذلك ما في شرح المطالع من أن المجموع أنما يستلزم كلّ واحد منهما لو كان لكلّ واحد منهما دخل في الاقتضاء، لأنّ علة الملزوم لا يجب أن يكون شيئاً من المقدّم، والتالي ليلزم منه أن يكون لأجزاء المقدّم مدخل، كما ذهب على المعترض أن الامكان الواقع هناك أعمّ من الامكان الذي بحسب نفس الأمر أو بحسب الفرض كما أدريناك.

و ممّا يناسب هذا المقام ما في المطالع في البحث عن انتاج القياس الشرطي ان أخذت كبراه اتفاقية، فهي لا ينتج، لأنّ شرط انتاج الايجاب أن يكون الأوسط مقدّماً في اللزومية، وأن أخذت لزومية فهي ممنوعة الصدق، ضرورة توقّف صدقهما على كون التالي لازماً للمقدّم في جميع الأوضاع. قال: «أن هيهنا شكاً ذكره الرئيس في الشفاء هو أنّه يصدق

كلّما كان الاثنان فرداً فهو^١ عدد، وكلّما كان^٢ عدداً كان زوجاً مع كذب قولنا: «كلّما كان الاثنان^٣ فرداً كان زوجاً». وجوابه: أنّ الكبرى أن أخذت اتفاقيةً فالقياس لا ينتج، وأن كانت لزوميةً فلانسلم صدقها؛ إذ من الأوضاع الممكنة الاجتماع مع عددية الاثنين كونه فرداً، والزوجية ليست بلازمة على هذا الوضع».

وقد ضعّف هذا الجواب شارح المطالع: «بأنّا نختار أنّ الكبرى لزومية، وفردية الاثنين ليست ممكنة الاجتماع مع عدديته لكونها منافيةً للاثنين، فزوجية الاثنين لازمة لعدديته على جميع الأوضاع الممكنة الاجتماع معها فيكون لزومية».

وفيه نظر، لأنّه ان أراد أن يبيّن عددية الاثنين وفرديته معاً منافاة في /MA109/ نفس الأمر فهو مسلّم وغير مُجدٍ نفعاً؛ إذ الأوضاع الممكنة الاجتماع مع فرض المقدّم ليس يجب أن لا يكون غير منافٍ له في نفس الأمر، وأن أراد أنّه منافٍ له في جميع الاعتبارات فهو غير مسلّم؛ إذ هو لازم له بحسب وضع وتسليم، فلهذا قال الرئيس في الشفاء: «والحقّ أنّ هذا غير لازم بحسب نفس الأمر لازم بحسب الالتزام، فإنّ مَنْ يرى أنّ الاثنين فرد فله أن يلتزم أنّه زوج أيضاً».

ثمّ قال ذلك الشارح: «ونحن نقول ان جوّز المنافات بين طرفي الملازمة فعدم انتاج اللزومية ظاهر متيقّن، لجواز أن لا يندرج الأصغر تحت الأوسط اللازم له، لكونه منافياً له فلا ينتج القياس، وأن لم يجوز ذلك، ففي الانتاج نظر، لأنّ لزوم التالي للمقدّم في الكلّية من اللزومية، أمّا أن يعتبر فيه كونه لازماً له في كل وضع من تلك الأوضاع، أو لم يعتبر فيه ذلك؛ /PB155/ فان لم يعتبر لم ينتج الشكل الأوّل أصلاً فضلاً عن سائر الاشكال؛ إذ الأصغر من أوضاع الأوسط، فجاز أن لا يلزمه الأكبر على تقدير ثبوت الأكبر في جميع الأوضاع، فلا ينتج الايجاب، و جاز أن يلزمه على تقدير سلب الأكبر عنه في جميع

٢ - ب: - كان.

١ - ب: كان.

٣ - ب: الانسان.

الأوضاع، فلا ينتج السلب. وان اعتبر لزوم التالي لسائر الأوضاع فيتوقف تعقل الموجبة الكلية على اعتبار لزومات غير معدودة لأوضاع غير معدود، وأنه متعسر أو ممتنع فما ظنك باثباتها! انتهي.

وهذا كما ترى أمّا أولاً: فلأنّ تجويز المنافاة بين المقدّم والتالي أنما يكون مظهراً لعدم الانتاج لو استدعى اندراج الأصغر في الأوسط في الاقترانات الاقترانية اندراجاً فعلياً واقعياً؛ اذ الفعل المعتبر فيه أعمّ من أن يكون في نفس الأمر أو لم يكن فيها، فالأوضاع الممكنة الاجتماع مع مقدّم الكبرى فرضاً جاز أن يكون بعضها منافياً له في نفس الأمر مجامعاً له بحسب فرض و تقدير و تسليم، فجردّ كون مقدّم الصغرى منافياً لتاليها لا يقتضي عدم الاندراج المنافي للانتاج.

و أمّا ثانياً: فلأنّ ما اقتضاه كلية الشرطيات هو كون تاليه لأنّ ما^١ لمقدّمه في جميع أوضاعه لا كون التالي لازماً لتلك الأوضاع أيضاً.

و أمّا ثالثاً: فلأنّه لو توقّف تعقل الموجبة الكلية على اعتبار لزومات غير معدودة لأوضاع غير معدودة، لتوقّف تعقل كلّ موجبة كلية حملية على تعقل جميع أفرادها الغير المتناهية، لكن التالي باطل، فكذا مقدّمه. وجه اللزوم جريان جميع ما ذكره هناك هيئنا.

[١١/٢٨١] قال: فكان ينحرق الفرض

أقول: حيث أنّ المفروض أنّ وجوده يستلزم رفع الأمر الواقعي، و هيئنا هو عدم الدهري، ولو لم يبطل ذلك العدم لكان فيه خرق الفرض.

[٥/٢٨٢] قال: و ان هو الا ملزومية الملزوم الاصل ...

أقول: حاصله: أنّه يلزم من انتفاء اللازم، و هو عدم استلزامه الحادث رفع أمر

واقعي، انتفاء ملزوميته له لا ذاته، وهو وصف من أوصافه لانفسه، مثلاً أنه يلزم من انتفاء استلزام الأربعة للزوجيه انتفاء ملزومية الأربعة لها لا انتفاء /MB109/ الأربعة نفسها.

فان قلت: يلزم من ذلك أن يكون الحدوث، ولا يكون هنالك رفع عدمه الواقعي في متن الواقع، حيث أن المفروض انتفاء ملزوميته له، فيلزم^١ اجتماع وجوده وعدمه في الدهر. قلت: أنه يبطل عدمه وبطلانه الدهري، حيث أنه لازم لوجوده^٢ الحدوثي الذي هو ملزوم له بالذات، وهو لا شيء صرف، والممكن ما لا يستلزم وجوده رفع أمر واقعي، وهو محمول على أن يكون ذلك المرفوع^٣ شيئاً، والعدم ليس بشيء؛ فلا شبهة هنالك، وهو الجواب عن القدم /PA156/ و تصحيح الحدوث جميعاً؛ لأن عدم اعتبار ملزوميته، بل اعتبار عدم ملزوميته للزوم رفع أمر واقعي، لأنه^٤ ينافي رفع عدم الواقعي الدهري بالنظر الى الحدوث نفسه، لا ملزوميته له. ثم أن ذلك الرفع ليس رفعاً لشيء كذلك، لأن عدم ليس شيئاً.

والجواب عن شبهة القدم وأجزائها فيه على نمط آخر، وهو أنه يمكن أن يقال: انتفاء استلزامه لرفع أمر واقعي يستلزم انتفاء حدوثه، وهو وجوده بعد عدم بما هو وجوده بعد عدم، وهو أعم من أن يوجد أزلاً^٥ أولاً يوجد أصلاً، والعدم لا يستلزم الخاص وهو وجوده الأزلي كما عليه تدور رحاء التشكيك عليه.

و يؤيده ما مرّ في أصل الكتاب في تحقيق أن تقيض عدم الطاري هو رفع عدم الطاري، وهو يشمل وجود^٦ الزمان من الأزل الى الأبد وعدمه بالأسر؛ لأن انتفاء عدم الطاري واستحالته يتحقق بواحد منهما، فلا يلزم وجوبه بالذات لعدم كونه نقيضاً لوجوده، ولا وجوده نقيضاً لعدم الطاري. وقد مرّ مستقصى في أصل الكتاب.

٢ - م: وجوده.

٤ - ب: لا.

٦ - م: وجوده.

١ - م: فيلزم.

٣ - يمكن أن يقرأ في ب: الوقوع.

٥ - م: أزلاً.

و منه يخرج الجواب عما أورده الامام الرازي من أنّ الموجبة المعدولة لا يقتضي وجود الموضوع؛ لأنّ عدم المحمول الوجودي أمّا أن يصدق على المعدوم، أو لا؛ فان كان الأوّل: لا يتوقّف صدقها على وجود الموضوع؛ وان كان الثاني: صدق عليه - أى على المعدوم المفهوم الوجودي الذي هو نقيضه، ضرورة امتناع خلوّ الشيء عن النقيضين. جوابه: منع كون الثاني مستلزماً لصدق المحمول الوجودي على المعدوم؛ اذ عدم صدق الايجاب يوجب صدق سلبه الذي هو نقيضه، لا صدق ثبوت نقيض السلب الذي هو أخص من نقيضه.

وقد يقال: لو كان الايجاب مستدعيًا لثبوت الموضوع لما كان السلب الغير المقتضي لثبوته نقيضاً له؛ اذ تغايرهما من ذلك الوجه يوجب صدق أحدهما في الموجودات من الأفراد و صدق الآخر في المعدومات بينها، فلا يكون صدق أحدهما مزاحماً لصدق الآخر فضلاً عن التناقض.

و جوابه: أنّ السلب لما كان رفع الايجاب، و الايجاب أمّا هو على موضوع موجود، فالسلب أيضاً ليس الاّ وارد عليه، الاّ أنّ مصداقه لا يتوقّف على وجود موضوعه، فوجود الموضوع معتبر في الحكم، واقتضاء الوجود و عدمه في الصدق.

و نعود الى ما كنّا فيه فنقول: انّ العدم الزماني للحادث لا يرتفع، لا اختصاصه /MA110/ بحدّ /PB156/ و وجوده بحدّ آخر، واستمرار عدمه الى وقت وجوده وانجذاذه به هو أيضاً استمراره الى وقت وجوده، لا الى الأبد حتّى يلزم من وجوده الحدوثي رفع أمر واقعي هو استمراره الأبدي^١.

[١٤/٢٨٢] قال: فاذن شتّان ...

أقول: حيث أنّ ما في تأسيس التمهيد من استلزام عدم ذلك الاستلزام للوجود

١ - في نسخه ش، [٩/٢٨٢] قوله: «في سبيل الفصية». هذا الجواب منسوب الى السيّد السمرقندي، صاحب القسطاس.

دائماً، وما في جوابه من قوله: «و [المقدّمة] المقرّرة^١ في مقرّها» هو انتفاء وجوده دائماً، فبينهما بون بعيد.

وحاصل ما أجاب به الأستاذ المصنّف - قدّس سرّه - هو: أنّ القاعدة المقرّرة تعطي أنّ عدم ما فرضت لازميّته يستلزم عدم ما فرضت ملزوميّته، أعمّ من أن يكون عدماً بالأسر أو عدماً بعد تحقّقه، لا العدم بالأسر.

والحاصل: أنّ عدم الاستلزام لرفع أمر واقعي الذي يوجب دوام الوجود أمر، وعدم اللازم على فرض استلزام الملزوم له أمر آخر، حيث إنّ عدم هذا اللازم يستلزم عدم ما هو ملزوم له - سواء كان عدماً بالأسر أو عدماً بعد الوجود - وأمّا أمر عدم استلزام أمر لأمر واقعي، فهو يستدعي وجوده دائماً، فهو أمر آخر.

[١٤/٢٨٢] قال: و ما ألزمته العقدة ...

أقول: أراد من العقدة المغالطية ما ذكره بقوله: «و [المقدّمة] المقرّرة في مقرّها». وأمّا عبّر عنه بذلك، حيث إنّ قوام المغالطة التي أصلها الفحص وأسّسها التمهيد بهذه القاعدة، و هي العقدة المغالطية حيث تنتظم بها المغالطة المذكورة.

و في قوله: «و شتّان ما بين ما أسّسه التمهيد» الى آخره، اشارة الى أنّ الوجود الدائمي في المغالطة والعدم الدائمي ما ألزمته العقدة المغالطية حتّى يصحّ قوله: «فاذن شتّان» الى آخره، حيث يدلّ على المنافاة في الغاية. والأستاذ قد أجاب بأنّ ما ألزمته العقدة المغالطية أعمّ من ذلك العدم على ما هو الظاهر.

[٢/٢٨٤] قال: عند حزب الحقيقة

أقول: أمّا قال ذلك، حيث إنّ من الأفاضل من قال: «أنّ الأطراف نهايات و

انقطاعات؛ اذ السطح نهاية الجسم و فئاته، والخطّ نهاية السطح و فئاته، والنقطة نهاية الخطّ و فئاته، فيكون أموراً عدمية لا وجوداً لها.

أنت خبير بأنّها ليست أعداماً وان اتّصف بها مع نوع من الاضافة. أمّا أنّها ليست أعداماً فلأنّ الجسمين أو السطحين أو الخطّين اذا تلاقيا بوجه لا يصير وضع أحدهما وضع الآخر، فتلاقيهما أمّا أن يكون بأمر أو لا بأمر، لكنّ التالى باطل بديهياً، فتعيّن الأوّل؛ فهو الأمر ان كان منقسماً *PA157* في الجهات كلّها - اذا كان المتلاقيان هما الجسمين - أو في الجهتين فقط - اذا كانا هما السطحين - أو في جهة واحدة - اذا كانا هما الخطّين - لزم أمّا تداخل الجسمين أو السطحين أو الخطّين في جهة هي منقسمة فيها، وهو باطل قطعاً؛ وأمّا كون المماسّ بعضه و المفروض خلافه هذا خلف، فيكون ما به التلاقي أمراً موجوداً كان تلاقيهما لا بأمر، وهو غير جائز؛ فيكون اذن *MB110* أمراً موجوداً منقسماً في^٢ الجهتين أو الجهة الواحدة، أو غير منقسم في الجهات، ولا نعني بالسطح والخطّ والنقطة والأطراف الآ هذه. وأمّا أنّها متّصفة بالأعدام المضافة فلأنّ كلّ واحد منها شيء، نعني الخطّ أو السطح أو الجسم عنده.

و بالجملة: أنّ في المقادير المتناهية ثلاثة أمور هي: فناؤها، و اضافة هذا الفناء الى أمر، و ما له هذا الفناء. والأوّل من الأعدام، والثاني من الاضافات، والثالث من الموجودات. ولا نعني بالأطراف الآ هذا الأمر الموجود؛ وهو أمّا عرض ينقسم في الجهتين - وهو السطح - و أمّا في جهة واحدة - وهو الخطّ - و أمّا غير منقسم في الجهات كلّها، وهو النقطة.

والحاصل: أنّ الأستاذ قد نبّه على فساد ما يقال في أمثال هذه المواضع من الفناء أو الانتفاء، بل لا بدّ أن يقال بدل ذلك فناء تماديه و انبساطه لافئاته، أو انتهائه، أي انقطاع

تقادييه وانبتات^١ اتصاله على ما قال عند حزب الحقيقة من شركاء الصناعة.

[٥/٢٨٥] قال: من جهة الوضع.

أقول: أى من جهة انقطاع تقادي وضعه الى العدم، والمراد «من الوضع» هو المقولة، أى نسبة أجزاء الشيء بعضها الى بعض و الى خارج، فالمعتبر في ذلك الشيء أن يكون قاراً^٢ الوجود حتى يصح بحسبه اجتماع الأجزاء لتصح نسبة بعضها الى بعض، فما لا قرار لأجزائه - كالزمان - فلا وضع له مطلقاً بحسب عالم الامتداد واللامتداد وان صح له بحسب وعاء الدهر، أو الوجود في الخيال^٣، ولكن يكون غير متناه الوضع حينئذ لاستدارته، فيشارك محيط الدائرة في أنه ذات وضع لقرار أجزائه غير متناه الى طرف بالفعل لانتفاء الطرف، وأما بحسب وجوده في عالمي الامتداد واللامتداد فلا وضع له مطلقاً، فلا يصح بحسبه أن يكون غير المتناهي وضعاً.

[١٧/٢٨٥] قال: والعلة تباين المعلول.

أقول: المراد من /PB157/ علية موضوع العرض له كونه علة قابلية لفاعلية، ولا من مصححاتها أيضاً - كما صرح به في الشفاء - و من ههنا لا يعجبني ما في التجريد من قوله^٤: - صاحبه^٥ - : «والموضوع - اي موضوع العرض -^٦ من جملة المشخصات.»^٧ أي من جملة مشخصات الأعراض، وذلك حيث ان الفرق بين ما له دخل في افادة الشخص، وبين ما هو قابل له بين، وموضوع العرض هو الأخير دون الأول. وقد^٨ تصدينا لزيادة بسطه في

١ - انبتات: انقطاع.

٢ - ش: الجائر.

٣ - يمكن أن يقرأ في ش: آن.

٤ - ش: قوله.

٥ - كذا.

٦ - الجملة المعترضة من الشارح.

٧ - قارن: تجريد الاعتقاد، ص ١٤٥.

٨ - م: قد.

شرح الهيات كتاب الشفاء.

[١٠/٢٨٦] قال: تجرّد النفس سياقه.

أقول: حيث قال هنالك بهذه العبارة: ان كان محلّ المعقولات جسماً أو مقداراً من المقادير فأمّا أن تكون الصورة المعقولة تحلّ منه شيئاً وحدانياً غير منقسم، أو تكون أمّا تحلّ منه شيئاً منقسماً. والشيء الذي لا ينقسم من الجسم هو طرف نقطيّ لا محالة، ولنمتحن أولاً أنه هل يمكن أن يكون محلّها طرفاً غير منقسم؟

فنقول: إنّ هذا محال، وذلك لأنّ النقطة هي نهاية ما لا تميّز لها عن الخطّ في الوضع، أو عن المقدار الذي هو منتهٍ إليها تميّزاً تكون به النقطة شيئاً يستقرّ فيه شيء من غير أن يكون في شيء من ذلك المقدار؛ بل كما أنّ النقطة لا تنفرد بذاتها. وأمّا هي طرف ذاتي لما هو بالذات مقدار. كذلك أمّا يجوز أن يقال بوجه ما أنه يحلّ فيها طرف شيء حال في المقدار الذي هي طرفه /MA111/ فهو متقدّر بذلك المقدار بالعرض. وكما أنه يتقدّر به بالعرض كذلك يتناهي بالعرض مع النقطة، فتكون نهاية بالعرض مع نهاية بالذات، كما يكون امتداد بالعرض مع امتداد بالذات، ولو كانت النقطة منفردة تقبل شيئاً من الأشياء، لكان يتميّز لها ذات، فكانت النقطة اذن ذات جهتين، جهة منها تلي الخطّ الذي تميّزت عنه، وجهة منها مخالفة له مقابله، فتكون حينئذٍ منفصلةً عن الخطّ بقوامها؛ وللخطّ المنفصل عنها نهاية لا محالة غيرها تلاقيها، فتكون تلك النقطة نهاية الخطّ لا هذه، والكلام فيها وفي هذه النقطة واحدة، فيؤدّي هذا الى أن تكون النقطة متشافعة في الخطّ أمّا متناهية أو غير متناهية»، انتهى.

وما ذكره بقوله: «ولو كانت النقطة منفردة» الى قوله: «لكان يتميّز» بعد قوله: «لأنّ النقطة هي نهاية ما لا تميّز لها عن الخطّ في الوضع» يدلّ على ما ذكره - قدّس سرّه - بقوله «سياقه أنه لا تمايز» الى آخره.

الحاصل: أنَّ العلم بهذه المعلومات ليس يمكن أن يقتزن /PA158/ بالوضع، اذ لو اقتزن به لاقتزن به معلوله أو محله، والأوّل باطل لاستلزامه أن يقتزن بالوضع ما ليس له اقتزان به فرضنا، هذا خلف؛ وكذا الثاني لاستلزامه انقسام العلم الى أجزاء مقدارية؛ ومن البين أنه ليس له أن ينقسم اليها. وأما قلنا: أنَّ هذا ملزوم لذاك، اذ الأمر الذي له وضع أمّا أن يكون له انقسام أم لا، فان كان الأوّل: فهو لا يصلح أن يكون محلّ هذا العلم، والآلزم أن ينقسم بانقسامه وهو عليه محال، وان كان الثاني: كان محله النقطة، لانحصار ذي وضع لا ينقسم فيها، وهي غير صالحة لذلك لما نقلنا [هـ] عن الشيخ آنفاً.

واذ قد تقرّرت هذه المقدمات، فاعلم أنَّ النفس مجرّدة غير مقترنة بالوضع والمقدار؛ اذ لو لم يكن الأمر كذلك لكانت مادّيةً مقترنةً بهما، لكنّ التالي باطل، فكذا مقدّمه. أمّا الملازمة: فلعدم الوساطة بين المجرّد والمادّي؛ وأما بطلان التالي: فلتجرّد المعقولات عن الوضع والمقدار والأين، فوجب أن يكون محلّها أيضاً كذلك والآل لكان كذلك، فيلزم انقسامها بانقسامه وهو ممتنع. وان كان غير منقسم قائم بنفسه كانت النفس الجزء الذي لا يتجزّئ، وهو باطل. وان كان غير قائم بنفسه، كان نقطة، وقد تقدّم امتناع أن يحلّ فيها مثل ذلك.

وبما قرّرنا [هـ] اندفع فيه أمور:

منها: أنا لانسلّم أنَّ العلم بارتسام الصورة، لجواز أن يكون بانتساب المعلوم الى العالم، لاجلّول صورته فيه ولا في غيره أيضاً، ولو سلّم فلم لا يجوز أن يكون بارتسام صورها في غير العالم فيلاحظ العالم به منه، كما تلاحظ النفس الصور الحالّة في آلاتها؟ وكلاهما مندفع بأنّ العلم أمّا هو بارتسام صورة الشيء في الذهن و حلولها.

ومنها: أنا لو سلّمنا ذلك فلم لا يجوز أن لا يكون صوراً لمعقولات مساوية للمعلوم في تمام الماهية، بل تكون نسبتها الى المعقولات كنسبة الصورة الفرسية المنقوشة على الجدار

الى الفرس. و هو أيضاً مندفع بما تقدّم من أنّ انقسام الصورة ملزوم /MB111/ لانقسام العلم، و هو ملزوم محالات، و اقترانه بالوضع فقط ملزوم أن يكون محلّه أمّا الجوهر الفرد، أو النقطة؛ و الأوّل ممتنع وجوده، والثاني ممتنع حلول أمر فيه،

و منها: أنا لانسلّم أنّ اتصاف الناطقة بالمقدار أو الوضع يوجب انقسام الأمر الحالّ فيه أو وضعه؛ اذ الجسم قد يتصفّ بالبياض، ولا تتصفّ به الحركة الحالة فيه. و هو مندفع أيضاً بما مرّ من أنّ انقسام كلّ واحد من الحالّ والمحلّ يوجب انقسام الآخر الذي هو ملزوم تقدّر ما امتنع أن يكون له مقدار، كما أنّ اقتران المحلّ بالوضع /PB158/ يوجب اقتران ما حلّ هو فيه به لامتناع الملاقاة بين ما لا يقبل الوضع و ما يقبله.

و منها: أنّ اتصاف الصورة الحادثة في النفس بهذه العوارض من قبل محالّها^١ لا ينافي تجرّدها عنها بحسب ذواتها. و هو أيضاً مندفع بما مرّ من أنّه يوجب أموراً كلّ واحد منها محال.

و من هذا الدليل يمكن استنباط دليل آخر يناسبه، و هو أنّ تعقّل الشيء الذي هو حضور صورة مجرّدة عن المادّة ولو احققها صفة للنفس و عارضة لها، فتجرّدها أمّا أن يكون لذاتها، أو لغيرها؛ فان كان الأوّل: يوجب أن يكون مطابق كلّ معقول مجرداً في الذهن والخارج معاً، لأنّ ما للشيء بذاته يمتنع أن ينفكّ عنه. و ان كان الثاني: فتجرّدها أمّا أن يكون لتجرّد مأخذها، أو لتجرّد محلّها؛ و الأوّل باطل؛ اذ مأخذ الصورة المجردة ليس يجب أن يكون مجرداً، و ان كان الثاني كان محلّها مجرداً.

فان قلت: اثبات تجرّد النفس في الطبيعيات لا يكون من مسائلها المبحوث عنها فيها، بل من الأمور الغريبة، حيث أنّه [من] مسائل حكمة ما بعد الطبيعة، فيكف أثبتها الشيخ فيها؟ قلت: أنّه قد أثبتها بما هي مدبّرة للبدن الطبيعي، لا بما هي مجرّدة مع قطع النظر عن تعلّقها و تدبيرها فيه.

[٢٣/٢٨٩] قال: و سقط قول بعض من يتنطع.

أقول: هو الفاضل الدواني حيث ذهب الى انعدام نقطة رأس المخروط من انقسامه، ظناً منه أن محل نقطة رأس المخروط نفس ذات المخروط.

والحاصل: أنه زعم أن الحكم ببقاء نقطه رأس المخروط بعد تقسيمه من جانب قاعدته من باب حكم الوهم، اذ انعدام المحل ملزوم لانعدام ما هو حال فيه، والمحل المذكور يجب أن يعدم عنه تفريقه بدليل ذكره المشاؤون، ولم يعلم محلها ماذا حتى يكون الحكم ببقائها من باب حكم العقل. ألا ترى أن البقرة^١ اذا حلت في متصل واحد، لزم من حلولها فيه أن يحصل له جزءان - يحل في أحدهما البياض و في الآخر السواد، لئلا يلزم من حلوله فيه اجتماع المتضادين والمتنافيين في محل واحد، وهو يوجب أن يعدم السواد والبياض الحالآن فيه بتفريقه.

ثم زاد في طنبور الجسارة نعمة أخرى، حيث قال: ان تفريق المخروط ان لم يوجب انعدام نقطة رأسه لزم أمور باطلة، لكن التالي باطل، فكذا مقدمه. أمّا الملازمة: /PA159/ فلأن المخروط اذا قسّم طولاً الى قسمين منتهيين^٢ الى نقطة رأسه، حصل في جزئيه، نقطتان هما ان كانتا عين النقطة السابقة /MA112/ لزم طول عرض واحد في محلين متبانيين أو انقسام نقطة الى نقطتين، والكل باطل. وان كانتا نقطتين آخرين لزم انعدام النقطة بالتفريق، وقد قلت خلافه، هذا خلف.

ولم يعلم أن هذا انما يوجب ذلك لولم ينقسم محلها بما هو محل لها، و ليس كذلك ضرورة أنه على هذا الفرض يعدم محلها فتعدم نقطة رأس المخروط، وهذا ليس خلاف الواقع؛ والفرق بين القسمين ظاهر بين، وما ذكره - قدس سره - لكن البديهة شاهدة بخلافه بالبقاء مع انتفائه عند القسمة» محمول على ما اذا كان انقسام المخروط في جهة الطول الى آخر ما ذكره. و ذلك بخلاف ما اذا قسّم المخروط طولاً الى قسمين منتهيين الى نقطة رأسه؛ لأنّه

يستوجب انعدام محلّها بما هو محلّ لها، فتندم تلك النقطة و توجد اخريان قائمين بمحلّين آخرين.

على أنّ ما ذكره من أنّ هاتين النقطتين - ان كانتا عين النقطة الأولى لزم قيام العرض الواحد بمحلّين - لا ينهض على ما عليه الأفلاطونيون الذاهبون الى عدم^١ انعدام المحلّ الأوّل بالتفريق وان يرد على هؤلاء ما ذكره - قدّس سرّه - بقوله: «لزم على مذهب الأفلاطونيين» الى آخره؛ ولكنّه كلام آخر من جهة التزامهم كون القطعة المنفصلة جزء المحلّ النقطة التي هي في رأس المخروط، حيث ذهبوا الى أنّ طريان الانفصال عليه لا يوجب انعدامه، وهذا أمر آخر. ثمّ أنّه لافساد على أصولهم من حيث قيام عرض واحد بمحلّين، بل المحلّ واحد في صورتي الانفصال والاتصال عندهم وان كان هذا باطلاً بعد اثبات اتصال الصورة الجوهرية، كما بيّن في موضعه.

[٤/٢٩٠] قال: هذه القدة.

أقول: القدة بالكسر: السوط. في النهاية: «و فيه موضع قدّه في الجنة خير من الدنيا، وما فيها. القدّ^٢ بالكسر السوط، وهو في الأصل سير^٣ يُقدّ من جلد [غير] مدبوغ؛ أي قدر سوط أحدكم، أو قدر الموضع يسع سوطه من الجنة [خير من الدنيا وما فيها]»^٤. وبالفتح: القطع في النهاية: «في^٥ حديث علي: كان اذا تناول قدّ، و اذا تقاصر قطّ، أي قطع طولاً و قطع عرضاً»^٦ و ما في الكتاب من القدّ بالكسر.

[١٧/٢٩٠] قال: فليعلم.

أقول: رد على من^٧ انساق وهمه الى أنّ القسمة باختلاف العرض يوجب انفكاكاً

٢ - م، ش: القدة.

٤ - النهاية، ج ٢١/٤.

٦ - النهاية، ج ٢١/٤.

١ - م: - عدم.

٣ - م، ب: سر.

٥ - في المصدر: و منه.

٧ - ش: - من.

خارجياً و انفصلاً عينياً بزوال ذلك الفرض، يعود ذاك الجزء أن شيئاً واحداً بانعدام ما يوجبها من الأعراض /PB159/ المختلفة. و أما لزوم انقسام جسم و انفصاله - الى أقسام غيرمتناهية حين حركة جسم آخر عليه و اتّصاله حين سكونه - فهو على تقدير أن توجد حدود غيرمتناهية على فرض حركة جسم على جسم آخر؛ و قديّن في موضعه أن هذا لا يوجب ذلك.

ثمّ لا يخفى عليك أن الرئيس قال في طبيعيات شفائه: «و من الذي بالعرض حلول العرض في بعض من المتّصل الواحد حتّى اذا زال^١ ذلك العرض زال^٢ ذلك الجزء، مثل جسم تبيّض أو تسخّن، لأكّله، فيعرض له بالبياض، والتسخّن جزء اذا زال ما افترضه زال». و قال فيها أيضاً: «و المتّصل لا جزء له بالفعل فيكون حدوث جزء له هو هذا، و جزء له ذلك من غير أن يكون موجوداً قبل ذلك يتّبع /MB112/ الاشارة، و اذا زالت الاشارة لم يبق معلول الاشارة.» ثمّ قال: «و ليس الحال في أجزاء المتّصل الواحد كالحال في أجزاء الأشياء الاخر المنفصل بعضها عن بعض، فإن الاشارة هيها تدلّ ولا تفعل، و هناك تفعل فتدلّ»، انتهى. و هو بظاهره يدلّ على جواز انفصال جسم واحد متّصل الى جسمين بحلول الأعراض و غيره، ثمّ يعود الى اتّصاله بزواله؛ ولكنّ الفحص البالغ في التوجيه يمكن ارجاعه الى ما ذكره المصنّف الاستاذ - قدّس سرّه العزيز - فيحلّ من سبيل التحقيق، فليدرك!

[٢٣/٢٩١] قال: أو حدود يلتقيان

أقول: حاصله: أن المقدار كما تتعيّن نهايته من جميع جوانبه، قد تتعيّن من بعض جوانبه دون بعض آخر، فالسطح اذا تعيّن بعض جوانبه بخطّين متلاقين عند نقطة من غير أن يتّحدا، فهذا السطح من حيث أن تتعيّن نهايته من هذه الجهة عرض له كيفية من هذه

الجهة؛ فان شئت قلت: انّ الزاوية هي السطح المذكور، أو هذه الكيفية المذكورة.
هذا محصل كلامه في هذا المقام، إلا أنّ المذكور في كلام الأقدمين - من خواصّها التي هي قبول
التنصيف والتثليث وغيرهما - يرجّح أنّها من مقولة الكمّ.

والحقّ أن لفظة الزاوية لفظ مشترك له معنيان:

أحدهما: الكيفية المذكورة، وهي بهذا المعنى من الكيفيات.

و ثانيهما: لم تعرض له هذه الكيفية، وهي بهذا المعنى من مقولة الكمّ.

ثمّ اعلم أنّهم اختلفوا في أنّ الزاوية من أئمة مقولة،

فذهب بعضهم الى أنّه أمر عديمي هو انتهاء السطح عند نقطة مشتركة بين خطّين

متلاقين عند نقطة محيطان^١ به.

و ذهب بعضهم الى أنّه عرض موجود من باب الاضافه، و عرّف بأنّها تماسّ الخطّين

من غير أن يتّحدا.

و ذهب بعضهم الى أنّها من مقولة الوضع؛ و بطلانه ظاهر، اذ الزاوية توصف بالصغر

و الكبير ولا يوصف شيء منهما بهما.

و ذهب بعض من المحقّقين الى أنّها من الكيفيات المختصّة بالكمّيّات، لأنّ الخطّين

PA160/ اذا أحاطا بجسم واحد حصل عند ملتقاها هيئة انحدابية فيما بين الخطّين المتصلين

هي الزاوية.

و منهم من ذهب الى أنّها من مقولة الكمّ لقبولها التساوي والتفاوت، و يوصف

بالصغر والكبر و بكونها نصفاً و ثلثاً لزاوية أخرى، و هذه من خواصّ الكمّ.

و من الناس من قال انّ فيه تسامحاً؛ اذ هذا لو تمّ فأنما يتمّ لو كان عروض هذه الأمور

لها لذواتها، و هو ممنوع لجواز أن يكون بواسطة معروضها الذي هو السطح. و لو سلّم فعندنا

ما ينفيه، و هو أنّه يبطل بالتضعيف ولا شيء من الكمّ كذلك. و أيضاً لو كانت الزاوية

مسطّحة لقبّلت القسمة من جهتين، وليس كذلك لعدم انقسامها من الجانب الغير المحاط و هو ظاهر، و في الأوّل أنّ انعدامها بالتضعيف يجوز أن يكون باعتبار^١ حدّها لالكونها غير الكمّ؛ و في الثانی أنّ من الجائز أن يكون عدم انقسامها من الجانب الغير المحاط، لعدم تعيين حدّها من هذه الجهة لا لكونها غير منقسمة فيها، على ما يلوح من كلام المصنّف - قدّس سرّه - والشيخ على ما ذكره.

[٧/٢٩٢] قال: حتّى يحاط به

أقول: أنت خير بأنّه /MA113/ يخالف ما ذكره خاتم المحصلين في تجريد العقاید في أمر الشكل، حيث أنّه يعطى كونه من الكيفيات المختصة بالكمّيات الذي لا يعرض أولاً و بالذات الآ للحدود، و الأطراف بجهة احاطتها بالأجسام و بواسطتها يعرض لما هو متحدّد بها. و ذلك حيث قال: «والشكل هيئة احاطة الحدّ أو الحدود بالجسم»^٢ هذا كلامه.

الحدّ أمّا واحد، كما في الكرة المحيط بها سطح واحد؛ و أمّا اثنان، كما في نصف الكرة المحيط به سطحان، أو الحدود كما في سائر المضلعات. و أراد بالجسم التعليمي الذي هو المقدار. فقد انصرح أنّه جعل الشكل من عوارض الأطراف من جهة احاطتها بالمقدار أولاً و بالذات، و للمقدار ثانياً و بالعرض، فالشكل عنده هيئة عارضة للحدود من حيث أنّها محيطة بالأجسام احاطة تامّة - كما في بسيط الكرة - أو احاطة ناقصة كما في بسيط المضلعات الآخر المحيط ببعض الأجسام لا بأكملها، كالمثلث الذي لا يمكن أن يحيط احاطة تامّة بالجسم التعليمي.

و أمّا الزاوية عنده فهو سطح أو هيئة عارضة له المحاط بالخطّين المتلاقين بنقطة من حيث أنّه متناهٍ، لا من حيث أنّه يحيط بشيء. و قس عليه أمر الزاوية المجسّمة، فقد فرّق بينهما بهذا الاعتبار أيضاً. و ظاهر الشيخ عدم اعتبار هذا الاعتبار، بل جعل كليهما المقدار

أو حالته القائمة به باعتبار /PB160/ الاحاطة التامة و عدمه؛ وهذا هو الحق، لا الفرق باعتبار كون المحل هو الأطراف في أحدهما و في الآخر ذوا الأطراف، فليتدبر!
ثم من الناظرين قد أورد عليه أنه لا وجه لتخصيص الشكل بهيأة احاطة الحدّ أو الحدود بالجسم؛ اذ ينتقض^١ ذلك بشكل الدائرة مثلاً؛ اذ هو ليس هيأة احاطة الحدّ الواحد بالجسم؛ اذ ذاك أنما يوجب لو كان مقتضي هذا التعريف أن يكون المعرف به شكل الجسم، و ليس كذلك، اذ منطوقه ليس إلا أن الشكل هو كيفية عارضة للحدّ أو الحدود المحيطة بالجسم، فيكون غير صادق إلا على أشكال عارضة للأطراف و النهايات.
فان قلت: لو كان الأمر كذلك يخرج عن حدّه شكل الجسم.
قلت: انّ هذا يوجب ذلك لو كان للجسم شكل سوى هيأة تعرض لنهايتيه من حيث أنّها محيطة به، و ليس فليس.

[١٢/٢٩٢] قال: لما لا يعنيه.

أفيد: الصحيح «لما لا يعنيه» بضمير الجمع، لكن نسخ الشفاء متطابقة على أفراد الضمير.

[١٥/٢٩٣] قال: غير قابل للوضع.

أقول: كما عليه أمر البعد المجرد على ما عليه بعض الرواقيين، حيث أنّه ممتدّ غير قابل للوضع لتجرّده عن المادّة.

[١٠/٢٩٤] قال: تدريجي الحدوث.

أقول: على أن يكون وجوده الحدوثي منطبقاً على زمان انطباقاً تكون أجزاؤه

١ - يمكن أن يقرأ في ش: مفيض.

مطابقةً لأجزائه منطبقةً عليها، كالحركة بمعنى القطع و الأصوات مثلاً.

[١١/٢٩٤] قال: أو دفعي الحدوث

أقول: كما في الكون والفساد مثلاً.

[١٣/٢٩٤] قال: بل حاصلًا بتمامه.

أقول: كالحركة التوسطية حيث أنها حادثة حدوثاً نفس زماني لا تدريجياً تنطبق أجزاءه على أجزاء الزمان، ولا آنياً لاقتضائه وجود الزمان لاعلى وجه الانطباق، ولما لم يكن للزمان زمان ولا للآن آن وهو دهري الحدوث فقد أشار اليه بقوله: «أو دهري الحدوث» الى آخره.

[٢٢/٢٩٥] قال: وأن /MB113/ مقدار الزمان.

أقول: قالوا ان حقيقة الزمان أمر متجدد، و حادث معلوم معروف يقدر به و يعين به، متجدد موهوم غير معروف. قال الرئيس في طبيعيات الشفاء: «ان الزمان عندهم ليس الا مجموع الأوقات، فانك اذا رتبت أوقاتاً متتاليةً و جمعتها لم تشك أن مجموعها الزمان، فاذا عرفت الأوقات عرفت الزمان، وليس الوقت الا ما يوجهه الوقت، و هو أن يعين مبدأ عارض يعرض، فتقول^١ مثلاً يكون كذا بعد يومين، معناه أنه يكون مع طلوع الشمس بعد طلوعين، فيكون الوقت طلوع الشمس، و لو^٢ جعل بدله قدوم زيد فهو يصلح لذلك صلوح طلوع الشمس؛ /PA161/ فاذا صار طلوع الشمس وقتاً معيناً يتعين القائل ايّاه، ولو شاء يجعل غيره وقتاً، الا أن طلوع الشمس قد كان أعرف وأشهر، ولذلك اختير ذلك و ما يجرى مجراه للتوقيت؛ فالزمان جملة أمور هي أوقات موقّعة، أو من شأنها أن يجعل أوقاتاً

موقّته»، انتهى. بما حاصله: أنّ الزمان امتداد مركّب من أوقات عديدة منتَه^١ الى عدم ممتدّ. ثمّ إنّ ما ذكره لا يفيد تصوّر حقيقة الزمان و ماهيته، بل أنّما يفيد أنّه مؤتلف من أوقات موقّته بعينها الموقّت بما يراه من قدوم زيد أو طلوع الشمس؛ الزمان عند هؤلاء هو هذا. فاذا علّمته يلوّح ما يذكره - قدّس سرّه - بما عليه هؤلاء و يلزمهم ما لا محيص لهم عنه، على ما قال: «الى غير ذلك من التوهّمات».

[١١/٢٩٦] قال: غير قارّ الذات في عالم الامتداد.

أقول: لاخفاء في أنّ الوضع هو نسبة أجزاء الشيء بعضها الى بعض و الى خارج أنّما يكون فيما له قرار في الوجود، و ليس للزمان ذلك في عالم الامتداد و اللامتداد؛ أي في عالم الزمان و الآن بما هما^٢ بحسب الأعيان الّا في الخيال، لقرار وجوده في الآن بحسب البقاء، فيكون ذا وضع هنالك، و كذلك يكون ذا وضع بحسب عالم الدهر الذي لا الامتداد و اللامتداد فيه، فيكون على ثبات الوضع لاجتماع أجزائه و نسبة بعضها الى بعض و الى خارج معاً، و هو عالم غير عالمي الامتداد و اللامتداد جميعاً كما سيأتي.

ثمّ إنّ الزمان في الدهر و في الخيال يكون ذا وضع، بمعنى المقولة، لاجتماع أجزائه هنالك، و لكنّه غير متناهي الوضع، لعدم طرف له موجود بالفعل لاستدارته، فيشارك محيط الدائرة و سطح الكرة في ذلك. و أمّا بحسب عالمي الامتداد و اللامتداد - و هو أفق التقضيّ و التجدد - لا وضع له فضلاً عن عدم انتهاء وضعه.

[١٧/٢٩٦] قال: أو الى خارج في الدهر معاً.

أقول: متعلّق بقوله: «تبدّل الوضع». و قوله: «معاً» أي مجتمعاً أجزاؤه، فحينئذٍ يجوز له الوضع و يصحّ، ولكن لاستدارته لا يكون متناهيّاً في الوضع، فالزمان لقرار وجوده في

الدهر ذو وضع، لصحة نسبة أجزائه بعضها الى بعض و الى خارج لاجتماعها معاً و غير متناهٍ في الوضع بمعنى أنه لا طرف له لاستدارته، فيشارك محيط الكرة و المخروط المستديرة. والحاصل: أنّ المعتبر في الوضع نسبتان قارّتان: احديهما^١: نسبة الاجزاء بعضها الى بعض؛ و ثانيتهما: نسبة تلك الأجزاء /MA114/ الى الأمور الخارجة عنها بحسب وقوعها في الجهات كال فوق و التحت و اليمين و الشمال، و هو كالقيام الذي هو حياة أو نسبة غير قارة عارضة للشيء^٢ /PB161/ حال النهوض. و الحقّ أنّ الوضع نسبة قارة كذلك، لاهياة باعتبار النسبة؛ و على التقديرين لا يكون للزمان وضع الا بحسب نسبة أو حياة قارة، و لا يكون له ذلك الا في وعاء الدهر أو في الخيال، و حينئذٍ يكون ذلك الوضع غير متناهٍ الى طرف لاستدارته، فعلى هذا يكون ذا وضع غير متناهٍ و في عالمي الامتداد و اللامتداد لا يكون ذا وضع، لعدم قرار تلك النسبة، و فيما له قرار يكون ذا وضع غير متناهٍ.

[١١/٢٩٧] قال: **العدم المستوي.**

أقول: يعبر عنه باللاخلاء و اللاملاً الزماني، و الزمان مسبوق به مسبوقةً دهريةً المستوى نسبته^٣ لا العدم الآخر، و يعبر عنه باللاخلاء و اللاملاً المكاني^٤، و هذا منتفٍ عن الزمان، و الأوّل ثابت له، و كلاهما ثابت للجزم الأقصى على مانبّه عليه بقوله: «فيتصوّر بالقياس اليه العدمان جميعاً»، حيث أنّه بمقدار جرمه منته^٥ الى اللاخلاء و اللاملاً المكاني لا مسبوق به و مقدار حركته مسبوق باللاخلاء و اللاملاً الزماني لا منتهٍ اليه فقط. و نعم ما قال - قدّس سرّه العزيز - في كتابه الأفق^٦ المبين: «و هذا من أصعب

١ - م، ب: احدهما.

٢ - ب: بعد الانتصاب لا القيام الذي هو حياة أو نسبة غير قارة عارضة للشيء.

٣ - م، ب: + الخ. في القيسات: «العدم المستوي النسبة الى الطرف و الوسط و المبدأ و المنتهى، و هو انتفاء ذاته بالمرّة رأساً لا العدم الآخر».

٤ - م: المكان.

٥ - م، ب، ش: افق.

٦ - ش: منتهيه.

مسالك العلم على الطور المشهور، وأخفى ما يعزب^١ من الغوامض عن بصائر الجمهور، وهو من أدق الأسرار الخفية في الحكمة الحقيقية».

والحاصل: أنّ العدم الأوّل المكاني ليس هو انتفاء ذوات المقادير و الامتدادات بالمرّة، بل هو انتفاء نحو تماميها، فلاحالة هو متخصّص بأن يتصوّر فوق الفلك الأقصى و وراء سطحه و في جهة امتداد جرمه وأن ينتهى اليه الفلك^٢ بطرفه - أى سطحه - ولا يكون مسبوقاً به بذاته و وجوده، وليس يرتفع و يبطل عن الواقع بوجود المكان و المكانيات، كما وجب أن يبطل الثاني أى للزماني و يرتفع عن الواقع لوجود الزمان و الزمانيات، بل أنّما يصدق الحكم بهذا بحسب الواقع مع وجود الفلك الأقصى و سائر المقادير و الامتدادات.

فاذن قد وضع أنّه يمكن للفلك الأقصى بالنظر الى نفس ذاته و طباع هويته الجرمية - مع عزل النظر عن كلّ ما يغائر طباع الامتداد الجرمانى - أن يتصوّر امتداد جرمه في ابتداء الفطرة على مقدار هو أعظم من المقدار الذي هو عليه الآن، فيكون شاغلاً لبعض العدم الذي هو اللاخلاء و اللاملاء المكاني و ان كان ذلك توهمًا كاذباً مستحيلًا بالنظر الى ذلك العدم، /PA162/ لأنّه انتفاء محض و ليس خالص لا يعقل فيه بُعد وجهة حتى يمكن أن يمتدّ شيء فيه و ينبسط، و ليس شأنه بالقياس الى العدم الصرف الذي هو انتفاء ذاته بالمرّة و هو اللاخلاء و اللاملاء الزماني على تلك الشاكلة، فإنّه يمتنع أن يتصوّر انبساط الامتداد الجرمانى و تماميه بحيث يقع في شيء من ذلك العدم من كلّ جهة، سواء اعتبر الأمر بحسب ذات ذلك الامتداد و هويته، أو بحسب طباع المفهوم من ذلك العدم.

و قد أشار - قدّس سرّه - /MB114/ الى المقام الأوّل - أي استحالة تماذي الزمان نظراً الى ذاته بالقياس الى اللاخلاء و اللاملاء الزماني - بقوله: «و من المستحيل بالقياس الى ذات الزمان» الى قوله: «بل أنّما» الى آخره. و الى الثاني بقوله: «بل أنّما» الى آخره. بما حاصله: جواز فرض كون الزمان أزيد مقداراً و أطول امتداداً يستدعي أن يكون ذلك العدم زماناً

هو بعينه فرض كون جوهر ذاته موجوداً قبل ذاته، حيث أنّ هذا بالنظر الى مفهوم العدم، و
ذاك بالنظر الى جوهر ذاته، و كلاهما نظراً الى تماديه و انبساطه بالنظر الى ذلك العدم،
لا العدم الذي هو اللاخلاء و اللاملاء المكاني.

و قوله: «و^١ ليس ذلك مستحيلاً» - أي التماذي و الانبساط لجرم الفلك الأقصى -
«من حيث نفس ذاته» الى آخره، نظراً الى ذلك العدم، أي اللاخلاء و اللاملاء الزماني، لكن
صرّح في الأفق^٢ المبين بأنّ ذلك له بمقدار حركته، و نظراً الى اللاخلاء و اللاملاء المكاني بجوهر
نفس ذاته، و ما في هذا الكتاب كلاهما نظراً الى ذاته على ما قال: «فيتصوّر بالقياس اليه
العدمان جميعاً».

[١٢/٢٩٧] قال: لا العدم الآخر.

أقول: ذلك حيث أنّ احتمال اللاخلاء و اللاملاء المكاني لا مجال له بالنظر الى الزمان،
لأنّه أنما يتصوّر في أمر مكاني و هو الجسم لا غير، و ذلك بخلاف ما عليه أمر الفلك الأقصى
حيث أنّه يجري ذلك أيضاً فيه نظراً الى ذاته.

[٣/٢٩٩] قال: بحسب نفس الماهية.

أقول: حيث أنّ مقتضى كلّ ماهية نوعية هوية واحدة شخصية بحسب هيولى،
كذلك و هي علّة للقوام لا للكون كما في الهيولى العنصرية الحاملة للكيفيات^٣
الاستعدادية.

[٣/٣٠١] قال: أمّا عند وجود الحادث.

أقول: اذا كانت الوجودات غير متناهية أو قبله اذا كانت العدمات كذلك، حيث

٢ - م، ب: افق.

١ - م: - و.

٣ - م: الكيفيات.

أنها لما كانت حادثة تستدعي وجودات سابقة عليها مجتمعة مترتبة حتى يصح اتّصاف عدماتها بالحدوث.

[٥/٣٠٢] قال: الغير القارّ الذات الى اثبات^١ الحقّ ...

أقول: على ما عليه المسلك الالهى، والآ فلا ورود لهذا الايراد على ما عليه مسلك الطبيعيات من استناد حركات الأفلاك /PB162/ الى نفوسها المجردة المحركة لها بارادات تابعة لتعلقات ممكنة و تخيلات جزئية لا يمكن أن يوجد^٢ إلا في قوى جسمانية قابلة لهذه الادراكات الجزئية شبيهة بالقوة الخيالية التي فينا، فنسبة القوة الفلكية الى الحركة ليست بالفاعلية، بل بالقابلية.

ثمّ بما قرّرنا [هـ] لا اشكال في ذلك لاستناد المتغيّر الى المتغيّر بما هما متغيّران، فمن هذه الجهة لاستناد للمتغيّر الى الثابت الصرف، ولا ايراد بأنهم جوّزوا أن تكون القوة الجسمانية واسطة في صدور الأفعال الغير المتناهية عن الأفلاك، فلم لم يجز استقلالها؛ اذ مدخليتها بالادراك و القبول لا بالفعل والتأثير، فلا تكون القوة الفلكية مباشرة للأفعال الغير المتناهية.

ثمّ انّ هذه الأمور تكون شرائط بعضها بالنظر الى البعض في استنادها الى الجاعل الحقّ الثابت.

و بالجملة: النفس منطبعة كانت أو مجردة شرائط تأثير الجاعل الحقّ في حركات دورية متجددة على ما عليه مسلك الاهييات /MA115/ فلذا^٣ تصدّى الأستاذ لدفع هذا الايراد على مسلكها.

فان قلت: انّ صدور الحركة عن الثابت الحقّ لما كان بواسطة تعلقات ارادية و

٢ - م: يوجب.

١ - ب: الثابت.

٣ - ش: فلا.

تصوّرات خيالية متعاقبة، فلا يلزم استناد المتغيّر الى الثابت بما هو ثابت، بل بما هو مأخوذ^١ مع تلك المتغيّرات.

قلت: ننقل الكلام الى تلك الوسائط والشرائط ونسبتها الى الثابت الصرف تعالى، فيجب اعتبار ثباتها بالقياس اليه على مانبّه عليه بقوله: «بل الأمور التدريجية على الاطلاق».

[٤/٣٠٣] قال: متجدّدة الثبات.

أقول: هذا بالنظر الى الاستقبال، والمراد «من الثبات» الدوام، كما أنّ قوله: «ثابتة التجدد» بالنظر الى الماضي.

وحاصله: أنّ الحركة الدورية نفس التجددات المتسابقة والتغيّرات المتعاقبة، فلا يحتاج في تجددّها الى علّة أصلاً لكونه حقيقتها، كما عليه أمر الاستعداد في الهيولى لكونه فصلاً لجوهر حقيقتها، فلذا قيل: إنّ حقيقتها هو الجوهر المستعدّ.

[١٧/٣٠٣] قال: والحدوث والزوال.

أقول: تقريره: أنّ الحركة الدورية المستمرة الوجود على الاتصال لا تحتاج الى علّة حادثة، لأنّها باعتبار أنّها لا ابتداء زماني لها تكون دائمة الوجود، مستغنية عن العلّة الحادثة، وهذه الحركة تكون حادثة باعتبار تجددّها وتغيّرها على الدوام، ويكون جميع الحوادث مستندة اليها باعتبار حدوثها، فإنّ الحادث لا يستند الا الى علّة حادثة.

وما في نهافت الغزالي من الايراد بأنّ الحركة الدورية المستندة اليها جميع الحوادث لما كانت حادثة بهذا الاعتبار، وكلّ حادث يحتاج الى علّة حادثة، فكيف استغنت PA163/ مع ذلك من العلّة الحادثة مع كونه حادثة بهذا الاعتبار؟

قلت: الحكماء اذا أطلقوا لفظ الحادث فهم يريدون به الماهية التي عرض لها الحدوث، من حيث أنّها معروضة له فحسب، وبهذا الاعتبار لا تكون الحركة حادثة، بل هي حادثة بمعنى آخر هو أنّها حادثة لذاتها؛ أى أنّ ماهيتها هي الحدوث والتجدّد لا أمر آخر عرض له ذلك الحدوث، وهذا الحدوث والتجدّد لما كان مستمرّ الوجود لم يحتاج الى علّة حادثة، فاذا كان المعلول متجدّداً حادثاً كما أنّ^١ الحدوث زائداً على ماهية المعلول وجب أن تكون العلّة لاحالة حادثة، وأمّا اذا كان المعلول الحادث نفسه هو التجدّد والتغيّر - كما هو الحال في الحركات الدورية المستمرة - فلا يجب أن تكون العلّة حادثة، إلا أن يكون الحادث يعرض له تجدد و تغيّر يزيدان على ذاته، كالحركة التي تحدث بعد أن لم تكن في الأجسام العنصرية، فيجب أن يكون علّتها حادثة.

وأما الحركات الدورية الدائمة^٢ المتّصلة فإنّها مستمرة الوجود، ليست بحادثة بعد أن لم تكن؛ فلا تحتاج الى علّة حادثة. فقد بان أن ليس للحركة ماهية و حقيقة سوى الحدوث والتجدّد على ما نبه عليه الأستاذ بقوله: «اذ ما بالذات لا يستند الى الغير بتّة».

[١٣/٣٠٤] قال: وهو المزيل لاعداد وجود السابق.

أقول: أي إعدام اللاحق مزيل لاعداد وجود السابق، حيث أنّه اذا حصّل^٣ المستعدّ له يبطل اعداد وجود السابق، لاستحالة أن /MB115/ يجمع اعداد أمر لأمر اذا وجد، فاذا وجد هذا الأمر فقد انعدم اعدام ذلك الأمر السابق عليه.

وبالجملة: أنّ المعدّ - سواء كان قريباً أو بعيداً - لم يجوز أن يجمع المعلول؛ اذ هو ملزوم لاستعداد وجود المعلول على تفاوت مراتب الاستعدادات، و شيء منها لا يجوز أن يجمع وجوده بالفعل على ما هو المشهور.

٢ - م: الدائمة.

١ - ب: حادثاً كان.

٣ - م: جعل.

[١٤/٣٠٤] قال: بالسابق بالعرض.

أقول: المجرور في قوله: «السابق» أى وجوده متعلق بقوله: «اللاحق»؛ يعنى: أن السابق لما كان اللاحق معداً لا يكون لوجوده السابق و عدمه اللاحق مدخل في وجود حادث آخر عاقب؛ فيكون مراده من قوله: «للعدم اللاحق» أى العدم الذي يكون للسابق متأخراً عن وجوده و شرطاً في وجود آخر عاقب له متأخر عنه.

[١٨/٣٠٤] قال: فهذا مع ما فيه.

أقول: حيث أن الكلام في جواز كون كل حادث علّة لزوال اعداد حادث آخر قبله، ثم يكون علّة لزوال نفسه ولو بالعرض، بل أننا شأن المعدّ له أن لا يجمع وجود المعدّ، و من ذلك لا يلزم 'PB163/ أن يكون ذلك العدم اللاحق بالسابق. أى وجوده معلولاً لوجوده اللاحق، و وجود اللاحق علّة لزواله ولو بالعرض، بل أننا المعتبر فيه عدمه حتى يوجد اللاحق عنه لكونه معداً له.

ثم إن وجوب اعداد المعدّ حين وجود المعلول - على ما هو المشهور لدى الجمهور - محل كلام؛ ألا ترى أن الشيخ قد عرّفه في الهيات الشفاء بأمر ليس يجب أن ينعدم عند وجود المعلول بقوله: «فلمعدّ هو الذي يحدث عنه في المستعدّ له أمر به يصير مناسبة شيء أولى من مناسبتها لشيء آخر»، وهذا لا يقتضي أن ينعدم المعدّ حين وجود المعلول؛ ألا ترى أن الحرارة تحدث في المادّة الحاملة لها أمراً بها صار نسبتها الى اليبوسة^٢ مثلاً أولى من نسبتها الى البرودة مثلاً، وليس يجب أن تنعدم الحرارة عن المادّة المذكورة عند حدوث اليبوسة فيها، فليس يجب أن ينعدم المعدّ عند وجود ما هو معلّل به، و اليه ينظر ما تسمع أن ليس من لوازم المعدّ أن ينعدم حين وجود المعلول.

[١ قال: حتّى الأشاعرة.

أقول: الذاهبون الى جواز الترجيح من دون مرجح.

[٢٠/٣٠٤] قال: بانعدام علّته التامة

أقول: لا كونه علّة لعدم نفسه حتّى لا ينتهي الأمر الى عدم الواجب، كما ظنّه المجيب؛

لأنّه ظنّ باطل.

[٦/٣٠٥] قال: لا يتصحّح الآ بالانتهاء

أقول: حاصله: أنّه على تقدير القول بحدوث العدم و تجدّده لا يستدعي ذلك الآ

انتفاء علّته، وقد علمت أنّ من العلل ما يكون مقابلاً^٢ بما له من الكيفيات الاستعدادية، و

انتفاء المعلول و حدوث العدم لحادثٍ ما لا يستدعي الآ انتفاء علّته؛ و من الجائز أن يكون

ذلك بانتفاء ما في القابل من الكيفية، فلا يلزم انتفاء الواجب تعالى عن هذا، و مبني ذلك

الاعضال على انتفاء شرط وجود الحادث أو جزء علّته، وهكذا ما يكون من حيثية الفاعل

وصنعه لا القابل و مراتب كيفياته، و ليس الأمر كذلك.

[٥/٣٠٧] قال: أعني النفس الناطقة العاقلة الانسانية ...

أقول: ذلك لعدم كون بقائها مرهوناً بالامكان /MA116/ الاستعدادي، فلذا لا تدثر

بدثور المزاج، بخلاف ما عليه أمر حدوثها، فلذا لا توجد و لا تحدث الآ بحدوث البدن.

[٢٠/٣٠٧] قال: إنّ شيئاً بعينه لا يترتب ...

أقول: يعني أنّ خصوصية المعلول ظلّ خصوصية علّته، و تشخصه يتّبع لتشخصها،

فالتشخصات المعلولية تابعة للتشخصات العلية، والجاعل الحقّ المتشخص بذاته تشخصه عين ذاته، فتعيّن أن تكون تلك التشخصات المعلولية وكثرتها من حيث الاستنادات الى جاعلها، فتبع الوجودات /PA164/ الشخصية المجعولية لجاعلية الجاعل، كما أنّ عدماتها المشخصة تبع للاجاعليته ولالعدم ذاته، كما أنّ الأولى تبع لجاعليته^١ لالذاته. ألا ترى أنّه لو لم يكن كذلك فترجع كثرة المجعولات الشخصية الى^٢ وحدة، لوحدة جاعلها، على مانبّه عليه بقوله «فمن المستبين بالبرهان».

ثمّ بهذا البيان قد بان أنّ العدم الحادث على فرض صدقه لا يستلزم الآ عدم جاعلية الجاعل لما يقابله لاعدمه في نفسه.

و هذا أيضاً من سُبُل الجواب عن الشبهة العويصة التي أوردتها خاتم المحصلين في الشجرة الالهية^٣: «أنّ العقل يحكم بأنّ الأشياء التي تساوت نسبتها الى العلة الموجدة لها وجب أن تكون في جميع الأمور التي لها واحدة، ولو كانت الأشياء المختلفة حاصلةً على جهة واحدة غير مختلفة، لكانت تلك الأشياء المختلفة واحدةً غير متكثرة؛ لأنّ المعلولات اذا اتّحدت نسبتها الى عللها الموجدة لها، يلزم بالضرورة أن يكون لكلّ واحد من تلك المعلولات ما يكون للمعلول الآخر، فلا يكون بين تلك المعلولات امتياز شيء، وكلّ كثرة لا ميّز لها يمتنع وجودها». هذا كلامه.

و علم منه أنّ ما هو علةً لشيء من حيث هو كذلك لا يجوز أن يصدر عنه ما ليس معلولها، لاستلزامه أن لا يكون لها اختصاص بواحد من طرفي وجوده و عدمه.

و بعبارة أخرى أنّ كلّما تكثر المعلول تكثرّت العلة ولو بالحيشية؛ اذ مفهوم عليّته^٤ لهذا غير مفهوم عليّته^٥ لذاك، والشيء المأخوذ مع أحد الاعتبارين غير هذا الشيء اذا أخذ

١ - ش: لجاعليه.

٢ - ب: + الى.

٣ - كذا، و الظاهر أن هذا الكتاب من تأليفات الحكيم شهرزوري.

٤ - م: عليّة.

٥ - م: عليّة.

مع الآخر، فلوصدر عن العلة شيئان كانت العلة المفروضة مأخوذةً مع الاعتبارين؛ فلا يكون المفروض شيئاً واحداً، بل شيئين أو أشياء موصوفين بصفتين، وإذا كان تكثّر المعلول مستلزماً لتكثّر الفاعل كان وحدته مستلزماً لوحدة المعلول بحكم عكس النقيض.

[٢٢/٣٠٧] قال: فأما عدم^١ أحد الأجزاء^٢ بعينه...

أقول: أي للمركّب المعلول. وأما ما وقع عنه بقوله: «عدم إحدى العلل» فهو ما يكون خارجاً عن قوام المعلول من^٣ الشرائط الصدورية.

ثمّ أنّه حكم بأنّ عدم كلّ منها مقارن^٤ لعلّة العدم بالذات الى اللاجاعلية لما يقابله من الوجود، فيكون علّة له بالعرض. وقوله: «لامن الداخلات» المنفي عندهم في صورة ما اذا عدم المعلول بانعدام جميع أجزائه، أو بانعدام جميع شرائطه وعلله الناقصة، فإنّ عدمه عندهم انعدام ذلك الجميع، أو هذا الجميع /PB164/ بالذات، وكلّ عدم داخل في المجموع فتكون علّته^٥ بالعرض، وذلك /MB116/ الجميع أمر ما اذا عدم جزء منها أو بخلاف ما عليه شرط، فإنّه علّة مستقلة بالذات لذلك العدم؛ أي عدم المعلول، وذلك بشرط السبق على سائر أعدام آخر.

وقد ردّ - طاب ثراه - على أنّ هذا العدم أو تلك الأعدام للأجزاء أو للشرائط، فإنّها ليست علّة بالذات لذلك، بل تكون من مقارنات العلة بالذات له، وهو اللاجاعلية و انقضا^٦ فيض الافاضة؛ وأما من جانب الوجود فيكون كلّ من الشرائط الصدورية داخلاً في العلة التامة دون الأجزاء، حيث أنّها علّة تأليفية لا غير، فهي خارجة وجوداً و عدماً عن ساهرة العلة التامة؛ لكونها مفروغاً عنها حين السؤال عن علّة المركّب.

٢ - م: أجزاء.

٤ - م، ب: مقارناً.

٦ - انقضا^٦: انكسار، تفرّق.

١ - م: عدم.

٣ - م: عن.

٥ - ب: علّة.

و من هنالك اندفع مايتوهم من أن المعلول قد ينعدم بعدم جزء واحد مثلاً، ثم يوجد هذا الجزء و يعدم جزء آخر و يبقى عدم المعلول بحاله، و ذلك حيث ان ذلك العدم مترتب على لاجاعلية الجاعل و خصوصية عدم هذا الجزء، أو هذا الشرط لاغية في العلية.

ولو قطع النظر عن ذلك و قيل: عدم كل من الجزء والشرط علّة مستقلة لعدم المعلول، أنما يلزم ذلك لو كان خصوص عدم كل واحد من الأجزاء و العلل علّة مستقلة لعدم المعلول، و ليس كذلك؛ لأنّ علّته عدم أحد^١ أجزائه أو علله.

و ما قيل من أن معلوله غير باقي بحاله - اذا عدم بعدم جزء مثلاً كان عدمه عين عدمه ولا تغائر بينهما الا بالاعتبار، و اذا عدم بعدم جزء آخر كان عدمه عدم هذا الجزء لا عدم الجزء^٢ الأول، فلم يلزم بقاء المعلول بعد فناء علّته - مدفوع بما أشار اليه - طاب ثراه - بقوله على أن عدم المعلول أمر واحد شخصي، فكيف جاز أن يتوارد عليه علّتان، و يكون^٣ تارة عين عدم و تارة أخرى عين عدم آخر.

اللهم الا أن يقال: أن ليس عدم أمر واحد شخصي واحداً شخصياً^٤، و أنما يكون كذلك لو كان عدم الشيء أمراً معيّناً لرفع أمر معيّن، و ليس كذلك؛ اذ عدم الشيء لا يكون الا رفع تعيّنه و تشخصه. و بما ذكره - طاب ثراه - من أن «العدم يتخصّص» كالوجود يندفع هذا الكلام.

[٥/٣٠٨] قال: لافي حيّز المفتقر اليه

أقول: تقريره: أن أجزاء المعلول علّة تألفية^٥ له لا صدورية، و أمرها كما مكانه، حيث ان الشيء مالم يكن ممكناً لا يوجد الجاعل، فكما الامكان^٦ خارج عن الفاعل و

١ - م: - أحد.

٢ - م: جزء.

٣ - م: كون.

٤ - م: واحد شخصي.

٥ - ب: التألفية.

٦ - م: لا مكان.

متّماته و شرائط فاعليته، كذلك أجزاءه، حيث يسأل عن علّة المركّب فيجاب بما هو خارج عن الجاعل و شرائط جعله؛ لأنّ الأجزاء للمركّب مفروغ عنها عندالسؤال عن علّته /PA165/- أى الصدورية - و ان كانت كلّ واحد منها علّة^١ تألّفيّة له. و أمّا فرض ممكن مركّب من الواجب والممكن، فإنّه يحتاج الى الواجب - صدوراً و تألّفاً - و الى الممكن الذي هو جزؤه - تألّفاً لا صدوراً - وافتقار أحد الجزئين الى الآخر - صدوراً لا تألّفاً - لخروجه عنه.

[٢٠/٣٠٨] قال: و من مقارنات علّته الموجبة ...

أقول: لا من الأمور الداخلة فيها. فاندفع ما قيل من أنّ العلّة التامّة اذا كانت جميع مايتوقّف عليه الشيء - و من جملته عدم المانع لم تكن موجودةً لانعدام الكلّ بانعدام جزئه - من دون الحاجة الى الجواب عنه، بأنّ تركيبها منها أمّا هو أمر عقلي /MA117/ اعتباري، و قد التزم أنّ العلّة التامّة، قد يكون معدومةً، و لا يلزم من ذلك أن يكون الموجود أثر المعدوم؛ اذ المؤثر بالحقيقة هو الفاعل و ما^٢ سواه من العلل الناقصة كالمعدّ، و عدم المانع ممّا يتوقّف تأثيره عليه، و لا امتناع في استناد المعلول الى علّة موجودة يتوقّف تأثيرها على امور عدمية.

و هو ليس بشيء؛ اذ لا معنى للتأثير الا الاستتباع، و هو أمّا يكون للفاعل المستجمع لا للفاعل فقط، فلو كان عدم المانع أو المعدّ من تتمّته كان المعلول الموجود تابعاً لأمر معدوم، و هو باطل بديهياً.

فلذا قيل: إنّ عدم المانع بالحقيقة ليس علّةً، بل العلّة أمر موجود يكشف عنه هذا المعنى العقلي؛ اذ احتراق الخشبة مثلاً ليس يتوقّف على عدم الرطوبة على وجود اليبوسة، و عدم الرطوبة دالّ عليها.

قلت: إنه أيضاً من مراتب المفعول، خارج عن العنة التصورية للاحتراق^١.
ثم إن من مقارنات نعمة التي هي الحركة لخصوصية المؤدية إلى الوصول بنتهى
لمسافة الانتقاء الذي من لوازمها، ولا يلزم من احتياج الوصول به إلى حركة احتياجه
إلى الانتقاء اللازم لها مقارن به، فلا يكون جزءاً^٢ من عنته التي هي حركة، حتى يبرز
أن يكون كشيء عن أمر وجودي

[١١٠٣: ٩] قال: ويقولون إن من ذهب ...

أقول: لما قل ذلك حيث قل: «ويقولون» وقال في آخر هذا البحث^٣: «للسنة
في تفسير القدرة ولاختيار من دون نسبة شيء منهم إليه تعالى تنبيهاً على أن ليس
للسنة هذا التفسيران في قدرته تعالى ما سيأتي من أنه علم بالنظام الذي يجب أن يصح
عنه.

فإن قلت: إن الشيخ ذكر في فصل القوة والفعل والقدرة ونعجز بهذه العبارة: وقد يشكل
من هذه جملة أمر القوة التي بمعنى القدرة، فأنه يظن أنها لا تكون موجودةً إلا ما من شأنه
أن PB166/ يفعل ومن شأنه أن لا يفعل، وإن كان ما من شأنه أن يفعل فقط، فلا يرد أن له
قدرة، وهذا ليس بصادق؛ فإنه إن كان هذا الشيء يفعل فقط يفعل من غير أن يشاء و
يريد، فذلك ليس قدرةً، ولا قوةً بهذا المعنى.

فإن كان MS117/ يفعل باردة، ألا أنه دائم الإرادة لا تتغير ردة وجوداً اتقادياً،
أو استحيل تغيرها استحالة ذاتية، فإنه يفعل بقدرة، وذلك لأن حد القدرة التي يؤثر
هؤلاء أحددها به موجود هيئتها، وذلك لأن هذا يصح عنه أن يفعل ذ شاء وأن لا يفعل
إذا لم يشأ، وكلا هذين شرطياً، أي أنه إذا شاء فعل و إذا لم يشأ لم يفعل، وكما هاد خلان في

تحديد القدرة على ما شرطيّان، وليس من صدق الشرطيّ أن يكون هناك استثناء بوجه من الوجوه، أو صدق حملي، فأنّه ليس اذا صدق قولنا: «اذا لم يشأ لم يفعل» يلزم أن يصدق، لكنّه لا يشأ وقتاً ما، وأنّه اذا كذب أنّه لا يشأ البتّة يوجب ذلك كذب قولنا: «و اذا لم يشأ لم يفعل»، فإنّ هذا أنّه لو كان لا يشأ لما كان يفعل، كما أنّه اذا شاء فيفعل؛ فاذا صحّ أنّه اذا شاء فعل صحّ أنّه اذا فعل فقد شاء؛ أي اذا فعل فعل من حيث هو قادر، فيصحّ أنّه اذا لم يشأ لم يفعل، و اذا لم يفعل لم يشأ، وليس في هذا أنّه يلزم أن لا يشأ وقتاً ما. وهذا بين لمن عرف المنطق»، هذا كلامه.

وهو يدلّ على أنّ القدرة بمعنى صحّة الصدور واللاصدور، وبمعنى «ان شاء فعل و ان لم يشأ لم يفعل» متلازمان؛ والثاني موجود في الأوّل الحقّ، فيلزم أن يوجد فيه المعنى الأوّل.

قلت: من البين الظاهر بعد الفحص البالغ لمن أوتى الحكمة المتعالية مع الفطرة العالية أن غرض الشيخ ممّا ذكره في هذا الفصل بيان التلازم بين هذين المعنيين، وأمّا وجود واحد منهما فيه - تعالى - فلا.

وبالجملة أنّه قدرة على المتكلّمين حيث قال: «فأنّها يظنّ ظنّاً، منهم أن القدرة على الفعل بالمشيئة أمّا يكون اذا كانت على عدمه باللامشيئة، ولم يعلموا أنّ مشيئة فعل وان كانت لازمة لذات ما يكون قدرة، حيث يصدق عليه أنّه يصحّ أن يصدر عنه بالمشيئة وأن يصدر عنه باللامشيئة. و في قوله: «أو أنّه اذا كذب» نوع تعريض على هؤلاء الظانين، حيث ان قولنا: «ان شاء أن يفعل فعلاً» قضية شرطية، و لا يلزمها من صدقها صدق مقدّمها /PA166/ و لا تاليها، فلا يلزمها الاستثناء لعين الأوّل أو لنقيض الآخر على ما قال: «وليس من صدق الشرطي أن يكون هناك استثناء بوجه من الوجوه، أو صدق حملي.

و في قوله: «و هذا بين لمن عرف المنطق» زيادة تشنيع واعتراض على هؤلاء

المتكلمين بأن مقتضي ان شاء فعل هو ان لم يشأ لم يفعل في وقت آخر، ولم يعلموا أن صدق الأول لا يستلزم صدق الآخر، بل المشيئة لصدور الفعل اللازمة لذات الفاعل لاتنافي القدرة بمعنى صحة الصدور واللاصدور، حيث أنها إنما هي بحسب المشيئة واللامشيئة، وان فرضنا دوام المشيئة لصدور الفعل حيث يصدق عليه حينئذ ان لم يشأ يفعل، ويصح أن يقال امكان الصدور واللاصدور بحسبها وان دام الصدور، من دون ما قال بعض الأعلام: ان أحدهما بالنظر الى الذات والآخر بحسب المشيئة. وليس مراد الشيخ في هذا الكلام الرد ما عليه جماهير المتكلمين.

فما يظنون من أن مشيئة الفعل يجب أن لا يكون لازمةً لذات فاعله، على ما ذهب اليه الحكماء في لزوم المشيئة، لأنهم يقولون: ان قدرته - تعالى - هو هذه الشرطية، وأن الرئيس قد نصّ على أن لزوم المشيئة لفعل لفاعله قدرته و ارادته لأنه فعل بالمشيئة، ويصح حينئذ ان لم تفعل لم يشأ؛ وكلامه معهم فيما زعموا من أن مشيئة الفعل اللازمة لذات ما لاتنافي قدرته بكلا معنييه صحة الصدور واللاصدور، وان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل؛ فردّ عليهم بأن لزوم تلك المشيئة بذات ما لاتنافي صدق الشرطية وان كان منافياً لصدق الحمل، وكذا لاتنافي القدرة بمعنى صحة العقل وتركه، على ما عليه بعض المعتزلة؛ فإنه لازم للقدرة بذلك المعنى؛ لأن مرجع مفادها الى صحة صدور الفعل بالمشيئة وعدم صحته باللامشيئة، و ان فرض وجود المشيئة أبداً لأنه في قوّة الشرطية.

فقد بان أن غرض الشيخ هيهنا ابطال آراء هؤلاء الأقوام لا بيان قدرته تعالى، وأن التلازم بينهما أينما وجدا صدق البتة. ولا يقول الشيخ هيهنا بوجودهما يوجد أحدهما فيه - تعالى - ردّاً على من زعم أن لزوم المشيئة لذات ما لأمر لا ينافي قدرته بكلا معنييه. وأمّا كون قدرته - تعالى - هو هذه الشرطية ليلزم من صدقها عليها صدق المعنى الآخر هنالك على ما حسبه المتأخرون و نطقوا به /PB166/ من أولهم الى ساقتهم فكلّا، بل القدرة فيه

- تعالى - بمعنى يباين هذين المعنيين المتلازمين، أينما وجدا، لأنه عبارة عن كون ذاته عاقلةً للكلّ عقلاً هو مبدأ للكلّ كما ذكره الشيخ.

ثمّ قال: «و اذ قال له قادر لم يعن به إلا أنّه واجب الوجود مضافاً الى أنّ وجود غيره أنّما يصحّ عنه»، هذا كلامه في الهيات الشفاء في بيان صفاته - تعالى - بعد هذا الفصل بعدة فصول، و جميع كتبه مملوّ بأمثال ما ذكره ههنا، و هو معنى للقدرة الحقّة القيومية، غير القدرة بكلامعنيها المتلازمين و هو قدرة الحيوان على ما قال في أوّل هذا الفصل: «انّ لفظ القوّة و ما يرادفها قد وصفت أوّل شيء للمعنى الموجود في الجواب الذي يمكنه بها أن يصدر عنه أفعال شاقّة من باب الحركات ليست بأكثرية الوجود عن الحيوان و يسمّى ضدّه الضعف، و كأنّه زيادة و شدّة من المعنى الذي هو القدرة، و هو أن يكون الحيوان بحيث يصدر عنه الفعل اذا شاء و لا يصدر عنه اذا لم يشأ».

و بالجملة أن ليس لهم ههنا تعريفان و اصطلاحان في القدرة، اذ الشيخ بعد أن عرّف القدرة ههنا بأنّها هي الحالة التي للحيوان، و بها يكون لها أن يفعل و أن لا يفعل بحسب المشيئة و عدم المشيئة و زوال العائق، و أنّ هذه يقال لها القوّة، ثمّ ذكر بعده ما نقلنا عنه سابقاً بقوله: قد يشكل فان ازعج يترك ما قرع سمعك من كلمات أفاضل المتأخّرين فضلاً عن أعلامهم حيث قالوا: انّ القدرة فيه - تعالى - تلك الشرطية مع أنّه خلاف ما صرّح به الشيخ و غيره من معنى القدرة فيه - تعالى - على ما لوّحنا اليه آنفاً، و ينصّ عليه فيما سيأتي. فنقول: انّ الشيخ قد ذكر في فصل نسبة المعقولات اليه في صفاته و مغايرة قدرته لقدرة غيره بهذه العبارة: «فانّ الصورة المعقولة التي تحدث فينا فتصير سبباً للصورة الموجودة الصناعية، لو كانت بنفس وجودها كافيةً لأن يتكوّن فيها الصور الصناعية بأن يكون صوراً هي بالفعل ممّا لما هي له صورة لكان المعقول عندنا هو بعينه القدرة، و لكن ليس كذلك، بل وجودها لا يكفي في ذلك، لكن نحتاج الى ارادة متجدّدة منبعثة من قوّة شوقيّة يتحرّك منها معاً القوّة المحرّكة، فيحرّك العصبّ و الأعضاء الادوية، ثمّ يحرك

الآلات الخارجة، ثم تحرّك المادّة، فلذلك لم يكن نفس وجود هذه الصور المعقولة قدرةً و ارادةً، بل عسى القدرة فينا عند المبدأ المحرّك، وهذه الصور محرّكة لمبدأ القدرة، فيكون PA167/ محرّكة المحرّك، فواجب الوجود ليست ارادته مغايرة الذات لعلمه، ولا مغايرة المفهوم لعلمه؛ فقد بينّا أنّ العلم الذي له هو بعينه الارادة التي له. وكذلك قد تبين أنّ القدرة نه هي كون ذاته عاقلة لكلّ عقلاً، وهو مبدأ لكلّ لا مأخوذاً عن الكلّ ومبدءاً بذاته»، انتهى. وهو صريح في أنّ قدرته - تعالى - عند الشيخ وهو رئيس حكمة المشائين ليست شيئاً منها، وما ذكره في فصل القوّة والفعل قد أوقع اعلام المتأخّرين فيما قالوا، وقد غفلوا عن مرامه كما قلنا [هـ]، و ﴿ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ﴾^١؛ وقد ذكرنا نبذةً من هذه الدقائق في شرحنا على الهيات كتاب الشفاء.

فقد بان وصحّ أن ليس للحكماء خلاف مع المتكلّمين في حدّ القدرة وتفسيرها، بل أنّما النزاع في صدقه على أفرادها بأنّه هل هو شامل للقدرة تكون المشيئة لازمةً لها، أم لا؛ فذهب الحكماء الى الأوّل والمتكلّمون الى الآخر، فيكون الایجاد بهذا الوجه ایجاداً بالقدرة عند الحكماء دون المتكلّمين، فقد رجع النزاع الى أنّ هذا من باب القدرة والاختيار، أم لا؛ لا الى أنّ المشيئة لازمة، أم لا؛ بعد اتّفاقهم على معنى القدرة والاختيار.

قال ابوالبّاس اللوكري في بيان الحقّ: «والقدرة فيه - تعالى - خالية عن الامكان، وهو صدور الفعل عنه بارادته فحسب». ثمّ قال: «فان لم يعتبر بهذا الوجه كان فيه امكان. و واجب الوجود منزّه عن ذلك». فقد بان أن ليس شيء منها يشمل قدرته - تعالى - كما علمته، وان كان شاملاً لقدرة تكون المشيئة لازمة لها، وهي ليس نفس العلم كما في قدرته تعالى على ما فصلنا، ويشيّد اركاناً ما ذكرنا ما قاله الشيخ في اوائل كتابه التعليقات: «تعليق، من خواصّ ممكن الوجود أنّه يحتاج الى شيء واجب الوجود حتّى يوجد، و اذا وصف الأوّل بأنّه قادر على ما يقولونه، هو أنّه ما يصحّ أن يصدر عنه الفعل، أو أنّه اذا شاء

فعل، فقد شبهوه في هذه القدرة و المشيئة بالانسان، اذ هو قادر على أن يفعل اذا شاء؛ و معناه: أنه يفعل بسبب داع يدعوّه اليه، أو أنه يفعل اذا كان لسبب مرجّح، و لا يخلو البتّة عن القوّة، فلا يكون بالفعل قادراً، و لا يغني عنه قولهم أنه قادر بذاته لابقدره، فليس معنى القادر عندهم إلا ما ذكروا، و اذا كان الأوّل واجباً بذاته، و جعل القدرة له بالامكان. فقد صار شيء واحد واجباً و ممكناً، أو يكون الامكان صفةً لواجب الوجود بذاته؛ و هو PB167/محال. فيجب أن يكون كلّ شيء منه واجباً و بالفعل، لأنّه واجب الوجود بذاته، و نحن أنما نعني بقولنا: أنه قادر بالفعل أن قدرته علمه، فهو من حيث هو قادر عالم، أى علمه سبب لصدور الفعل عنه، و ليس قدرته داع يدعوّه اليه؛ فقد رته علمه؛ و معنى القادر عندهم ما يجوز أن يصدر عنه الفعل^١.

و من ههنا ظهر بطلان ما قيل من أنهم اتّفقوا على أن الواجب مختار، بمعنى ان شاء فعل و ان لم يشأ لم يفعل، و لا شكّ في أنه لا بدّ للمشيئة من العلم المتقدّم على اليجاد، فإنّ معناها الذي يعبر عنه بالفارسية بـ «خواهش و خواستن» و ما لم يكن الشيء معلوماً كيف يتحقّق هذا المعنى بالنسبته اليه؛ و صاحب الاشراف حيث لا يقول بالعلم المقدّم ما يقول في الشرطية المذكورة: فان لم يقل بها يلزم القول بالايجاب الذي اتّفق أهل الملل و الحكماء جميعاً نفيه عنه - تعالى - مثل ذلك الايجاب، و لو قال بها تنهدم القاعدة التي تردها في العلم»، انتهى^٢. و وجه الدفع ممّا لا يخفى.

[١٢/٣١٠] قال: بالعلّة و المعلول □

أقول: يعني الأزليين لحدوث المعلول.

[١٢/٣١٠] قال: لابهذا الدليل ... □

أقول: أى لا بأنّ الأزلي يستحيل أن يكون مفتقراً الى المؤثر، و ما وقع عنه بقوله: «و

ذلك لأن المتكلمين»، الى آخره، يستدلون هؤلاء على كون مؤثره قادراً مختاراً بما حاصله: أن العالم ان كان حادثاً كان مؤثره قادراً مختاراً، لكن المقدّم حقّ، فكذا تاليه. وجه اللزوم: أنّه لو لم يكن قادراً كان موجباً، فهو حينئذٍ إمّا أن يكون قديماً أو حادثاً. لكن التالي باطل لوجوب كون الواجب سرمدياً، وكذا الأوّل، لأنّ صدور العالم عنه إمّا أن لا يتوقّف على شرط، أو لا.

والأوّل: باطل، والآلزم إمّا قدم العالم أو تخلف المعلول عن علّته، وكلاهما باطل، وكذا الثاني، لأنّ هذا الشرط ان كان قديماً كان حكمه حكم ما تقدّم عليه، وان كان حادثاً فحدوثه إمّا أن يكون مقارناً لحدوث العالم، أو سابقاً عليه. فان كان الأوّل كان الكلام فيه كالكلام في العالم وحدوثه، فلزم الدور أو التسلسل. وان كان الثاني لزم أمور:

منها: أن يكون حدوثه مسبوقاً بحدوث أمر آخر، وهكذا الى غير النهاية.

ومنها: أن لا يكون العلّة الموجبة لوجود المعلول عند حدوث الشرط، وتكون موجبةً له عند فقدّه، وهو حكم قد تجدد لها.

فهو ان كان لا بسبب لها، لزم استغناء المتجدّد عن السبب، وهو باطل /PA168/ قطعاً، وان كان بسبب فهو: إمّا أن يكون وجودياً، أو عدميّاً؛ وكلاهما محالان. أمّا الثاني فلا متنازع استناد الأحكام الثبوتية إلى الأمور العدمية؛ وأمّا الأوّل: فلاّنه إمّا أن يكون مقارناً لتجدّد ذلك الحكم أو سابقاً عليه.

فان كان الأوّل فهو إمّا نفس المعلول أو غيره؛ والأوّل باطل لاستحالة الدور، وكذا الثاني، اذ الكلام فيه كالكلام في الأوّل وهو يفضي الى^١ حدوث حوادث لانهاية لها، وهو باطل.

و ان كان الثاني لزم أن لا تكون العلة الموجبة مقارنة لوجود معلولها، وقد ثبت في موضعه خلافه، على أن هذا لو تمّ لانسدّ به باب اثبات الواجب لذاته على طريق الفلاسفة الذاهبين الى جواز التسلسل في الأمور المتعاقبة الممتنعة الاجتماع، وأن يكون كلّ حادث مسبوقاً بحادث آخر لا الى نهاية، وهو باطل عندنا. فالعالم لو كان حادثاً كانت علته قادراً مختاراً، اذ لا واسطة بين القادر والموجب.

ثمّ لا يخفى أنّ حاصل كلام خاتم المحصلين في الايراد هو: أنّهم يستدلّون بالحدوث على القدرة لا بالعكس، كما ظنّه امام المتشكّكين، على أنّه صرّح هو أيضاً بهذا الدليل على ما ذكرنا [هـ] في بعض رسائله.

[٢٣/٣١٠] قال: قائلون بذلك ... □

أقول: حيث قالوا بقيام الأحوال الثابته بذاته - تعالى - كماليته وقادريته. وأمّا الأشاعرة فذهبوا الى زيادة صفاته - تعالى - على ذاته، ولما استحال تعدّده - جلّ مجده - فقد تعيّن أن تكون تلك الأحوال وهذه الصفات ممكنة، فتكون معلولة أزلية مستندة الى ذاته بالاجاب، لئلا يلزم تقدّم الأحوال أو الصفات على أنفسها، وأيضاً الصفة ان كانت واجبة لذاتها كانت غنية عن موصوفها، فلا تكون صفةً له، هذا خلف.

فان قلت: انّ القائلين بالأحوال لا يقولون بوجودها، كما أنّ القائلين بالصفات الزائدة لا يقولون بإمكانها، لانحصارهم الممكن في الجوهر والعرض، والتصريح بأنّ صفاته - تعالى - ليست شيئاً منها.

قلت: قد بيّن أنّ التميّز المادّي عن الوجود من المحالات، والأحوال متائزة عندهم في الخارج، فيكون لها وجود فيه، ولا يقدح في ذلك أنّهم لا يطلقون عليها الوجود، اذ الكلام في المعاني لا في الاطلاقات على ما نبّه عليه بقوله: «وهذا شيء ان احترزوا عن التصريح به لفظاً، فلا محيص لهم عن ذلك معنى».

قال بعض من المعتزلة: إنّ الصفة /PB168/ الزائدة القائمة بذاته - تعالى - ان لم تكن كمالاً وجب نفيها عنه - تعالى - لتنزّهه عن أن يكون فيه نقصان، وان كانت صفة كمالٍ لزم استكمالها بالغير، وهو يوجب أن يكون في ذاته نقصان رفع بها؛ وأيضاً عالميته تعالى واجبة، لاستحالة الجهل عليه، ولاستحالة احتياجه الى فاعل يجعله عالماً، فلو كان له - تعالى - عالمية وجب أن لا يكون له علّة وليس كذلك، لأنكم تعلّلون عالميته بالعلم؛ وأيضاً صفاته - تعالى - ان كانت حادثة لزم قيام الحوادث بذاته - تعالى - وخلوّه عنها في الأزل، وصدورها عنه - تعالى - إمّا بالاختيار والارادة وهو يستلزم تقدّم القدرة والاختيار على نفسه، وإمّا بشرائط لا بداية لها، والكلّ باطل بالاتفاق؛ وان كانت قديمة لزم تعدّد القدماء.

فقد لاح أنّ هؤلاء المتكلّفين الذاهبين الى حدوث العالم ما نفوا القول بالعلّة والمعلول الأزليين، بل نقول: إنّ من المتكلّفين ذهبوا الى اثبات المعاني القائمة بذاته، كالعلم عند من ذهب الى أنّ العلم معنى يعلّل عالميته - تعالى - به، وهي صفة دون العلم.

ثمّ إنّ خاتم المحصلين قد أشار الى بطلان آراء هؤلاء الجماهير في الهيات كتابه التجريد بقوله: «نفي المعاني والأحوال والصفات الزائدة عيناً»^١، أي الصفات الحقيقية الموجودة القائمة بذاته القديمة، وجوب وجوده - تعالى - يدلّ على نفي هذه الآراء الناشئة عن الأهواء، حيث لم يعلموا أنّ إله العالم ومبدعه إمّا أن يكون ذاته - تعالى - فقط مع قطع النظر عن المعاني والأحوال والصفات، أو ذاته معها؛ والأوّل باطل: لأنّ الذات الخالية عن هذه الصفات لاتصلح للآلية؛ وكذا الثاني: لأنّ واجب الوجود إذن يصير عبارةً عن كثرة مجتمعة من أمور موجودة، فكان مركّباً فكان ممكناً.

واليه يشير قول فاتح الأصفياء و امام الأولياء، أمير المؤمنين، عليّ بن ابي طالب - عليه الصلوة والسلام - : «أول الدين معرفته، وكمال معرفته التصديق به، وكمال

التصديق توحيده، و كمال توحيده الاخلاص [له] و كمال الاخلاص [له] نفي الصفات عنه، بشهادة كل صفة أنها غير الموصوف، و شهادة كل موصوف بأنه غير الصفة، فمن وصفه فقد قرنه، و من قرنه فقد ثناه و من ثناه فقد جزاه، و من جزاه فقد جهله»^١.
 فقد بطل أيضاً ما توهموا من أن صفاته - تعالى -، ليست عين ذاته و لا غيره، على ما نبّه عليه ابو الحسن الأشعري هرباً عن أن يكون واجباً لذاته أو ممكناً، بل ذهبوا الى أنها أجزاء تحليلية؛ و قد تصدّينا لتفصيل /PA169/ هذا المرام في هذا المقام في كتابنا رياض القدس و حظيرة الانس.

[٢١/٣١٣] قال: و لاحظْ للحدوث ... □

أقول: و أيضاً لأنّ الحدوث كيفية الوجود، لكونه عبارة عن كونه بعد العدم، فتكون متأخرة عنه بتهّة؛ فكيف يتقدّم على الاحتياج المتقدّم على الوجود، و الايجاب و التأثير؟! فلا يصحّ أن تكون علّة له، و الاّ لزم تقدّم الشيء على نفسه بمراتب.
 و بعبارة أخرى أنّ الحدوث كيفية الوجود العارض للحدّاث التي لا يمكن أن يعرضه الاّ بعد اتّصاف الحدّاث لوجوده، و أمّا الامكان فحقيقته لا ضرورة الوجود و العدم، و هو معنى سلبيّ بسيط لا تساويهما؛ فلا تكون متأخرة عن الوجود حتّى يلزم منه تقدّم الشيء على نفسه.

قال الشيخ في التعليقات: «الوجود من حيث هو وجود متعلّق بالفاعل، لا من حيث هو حدوث، فلذلك كلّما عدم الفاعل عدم معه الوجود، و معنى الحدوث هو وجود بعد ما لم يكن، و بعد ما لم يكن صفة لهذا الوجود الحدّاث، لكنّها ليست بصفة له عن الفاعل، بل هذه الصفة له بسبب سبق العدم»، انتهى.

فان قلت: أنّه لو تمّ ذلك الاستدلال على عدم علّية الحدوث للحاجة الى العلّة لدلّ

على أن الامكان ليس علّة له أيضاً، فلا تكون للحاجة علّة لانحصار علّته فيهما اعترافاً عن الموافق والمخالف.

قلنا: قال خاتم المحصلين في نقده [للمحصل] بأنّ هذا انّما يستلزم ذلك إن كان معروض الامكان الذي هو ماهية الممكن متوقّفاً على تأثير الفاعل، وليس كذلك؛ اذ المحتاج الى العلّة انّما هو وجودها أو عدمها لا الماهية نفسها.

لقائل أن يقول كما أنّ المتأخّر عن المؤثّر هو الوجود أو العدم، كذلك الموصوف بالامكان هو الوجود أو العدم، فالأولى أن يقال انّ الامكان لكونه كيفية نسبة الوجود أو العدم الى الماهية لا يتوقّف ثبوته الاّ على مفهوم الماهية والوجود، لا على اتّصاف الماهية بالوجود المعلول للعلّة، فلا يلزم من توقّفه عليها توقّفه على المؤثّر بخلاف الحدوث، فانه انّما يعرض للوجود اذا عرض لمعرضه، فيتوقّف لا محالة على تأثيره المتوقّف على الاحتياج المتوقّف عليه بالعرض.

[٢/٣١٤] قال: ما لم يجب لم يتجوهر □

أقول: أنّه مبني على أنّ متعلّق الجعل هو الذات لا الوجود، و ما لم يجب لم يوجد بالعرض، نظراً الى أنّ ما لم يجب لم يتجوهر.

تقريره: أنّه لو لم يجب لكان إمّا ممتنع التجوهر بالقياس اليه، أو ممكن /PB169/ التجوهر؛ ولو بحسب الاولوية. والأوّل باطل، والاّ لامتنع أن يرجّح الآ به، وكذا الثاني و الاّ لما كان المفروض علّة تامّة له علّة تامّة لاحتياج هذا الامكان الى علّة أخرى بها يرجّح أحد طرفيه، لاحتياج كلّ ممكن الى علّة؛ وأيضاً أنّه لو لم يجب به لجاز حصوله منه تارةً و عدم حصوله منه أخرى، فهو ترجيح بلا مرجّح. اذ الترجيح الحاصل من العلّة مشترك بين زمان يوجد المعلول بها وبين زمان لا يوجد بها.

فان قلت: لا يجوز أن يكون هذا ترجيحاً من المختار بارادته واختياره.

قلت: تفرض أن الإرادة وتعلقها أيضاً بوجودان في كلا الوقتين، على أن من الجائز فرض عدمه بدلاً عن وجوده، فيجزى ذلك في الأمور الآتية ونفس الزمان والأمر المقدسة الوجود عن كليهما جميعاً، وأيضاً أن أحد طرفيه الذي وجد علته ان لم يجب فلا يخلو أما أن يكون بحيث لا يقع به قطّ لزم أن يقع عدمه بلا علة، وهو باطل؛ لاحتياج كل واحد من طرفي الممكن إلى علة، وان كان يقع به دائماً من غير وجوب لوقع الممكن بلا علة؛ وهو أيضاً باطل وان يقع به تارة الوجود والأخرى العدم، أو العدم بدلاً عن الوجود، لزم الترجيح بلا مرجح.

فالعلة التامة اذا وجدت امتنع أن يتخلّف عنها معلولها، وبالعكس: فانه اذا وجد المعلول يجب أن يوجد فاعله بجميع جهات التأثير، والآلزم ترجّح أحد طرفي الممكن بلا مرجح، واذا كان الامر لك لم يجز أن يتقدّم أحدهما على الآخر في الأعيان، والآلزم وجود أحد المتلازمين بدون الآخر.

[٧/٣١٤] قال: وبالقياس اليهما جميعاً □

أقول: حيث أنّها يأبى أن يكون ولا يكون معلولها وعلى هذا القياس أمرها نظراً إلى معلولها.

[١٦/٣١٩] قال: كما في قدرة القدير الحق ... □

أقول: ذلك بأن يقال: ان قدرته عبارة عن كون ذاته عاقلة لكل عقلاً هو مبدأ لكل، لا مأخوذة عن الكل. قال الشيخ: واذا قال له قادر لم يعن به إلا أنه واجب الوجود مضافاً إلى أن وجوده غيره أنما يصح عنه. ثم ان صحة وجوده عنه وصف للمعلول بالقياس إلى الفاعل لوجوده عنه، لا وصف للعلة. ثم ليس المراد من ذلك صحة امكان وقوع الممكن وعدمه في نفس الأمر، والآل كان للمكنات امكان غيري غير ذاتي، بل المراد من ذلك

امكان صدور الفعل أو الترك عن الفاعل، وهو وصف للمفعول، وان اخذ في حدّ القدرة الوجودية على ما عرفته، ولكنه /PA170/ في مجعوله، كما أنّ وجوب الصدور مأخوذ في حدّ ارادته - تعالى - حيث أنّها علم بالنظام اللائق الواجب صدوره عن علمه، فالوجوب ههنا والصحة هنالك وصفان للمفعول، لا قدرة الجاعل الحقّ و ارادته.

والحاصل أنّ كلاهما مأخوذ في حدّهما - أي مفهومهما - على أن يكونا وصفين للمفعول، لا للجاعل الحقّ، على ما يشعر به قوله: أمّا يصحّ عنه في القدرة. و واجب الصدور عنه في الارادة. بخلاف ما عليه أمر قدرة غيره، فإنّها قوّة صحة صدور الشيء ولا صدوره عنها، فهو وصف للقادر لا للمقدور، والأوّل وصف للمقدور دون القادر؛ والأوّل الحقّ بريء من هذا، لأنّ واجب الوجود بالذات واجب من جميع الجهات، فعلمه الذي هو عين ذاته اذا وجب به صحة صدور مقدوره ولا صدوره يسمّى قدرة؛ واذا وجب صدوره بحسبه ارادة - فلاقوّة ولا امكان في صفاته الذاتية على خلاف ما عليه قدرة غيره. فإنّها قوّة صحة صدور الفعل ولا صدوره عنها، وهو القوّة والامكان؛ وأمّا قدرته - تعالى - هو علمه بأمر يجب أن يصحّ صدوره ولا صدوره عنها، فالقوّة والصحة والامكان المأخوذة في حدّها على أن يكون وصفاً للمعلول المرتّب عليه.

قال الشيخ في التعليقات: «معنى قولنا: أنّه قادر أنّه بالفعل كذلك لم يزل ولا يزال، ولا نعى ما يتعارفه الجمهور في القادر منّا، فإنّ القدرة فينا قوّة، فإنّه لا يمكن أن يصدر عن قدرتنا شيء ما لم يترجّح بمرجّح، فإنّ لنا قدرة على الضدين، فلو كان يصحّ صدور الفعل عن قدرة لصحّ صدور فعلين معاً عن انسان واحد في حالة واحدة، فالقدرة فينا بالقوّة: والأوّل بريء عن القوّة، فاذا وصف بالقدرة فإنّه يوصف بالفعل دائماً، ويجب اذا حقّقنا معنى القدرة كان معناه أنّا متى شئنا ولم يكن مانع فعلنا، لكن قولنا: «متى شئنا» ليس هو أيضاً بالفعل، فإنّا أيضاً قادرون على المشيئة على الوجه الذي ذكرناه، فتكون المشيئة فينا أيضاً بالقوّة، فكان القدرة فينا أيضاً تارة تكون في النفس، وتارة في الأعضاء، والقدرة في

النفس هي على المشيئة، و في الأعضاء على التحريك، فلو وصف الأول بالقدرة على الوجه المتعارف لوجب أن يكون فعله بالقوة، ولكن يبقى هناك شيء لم يخرج الى الفعل، فلا يكون تاماً.

و بالجملة: فإن القوة و الامكان في الماديات و الأول فعل على الاطلاق، فكيف يكون قوة /PB170/ و العقول الفعالة هي مثل الأول في الاختيار و القدرة، و ذلك لأنها ليست تطلب خيراً مظنوناً؛ بل خيراً حقيقياً، و لا ينازع هذا الطلب فيها طلباً آخر كما فينا، اذ ليس فيها قوتان، فيكون التنازع من قبلهما، فعلاً الأول و مجده أنه بحيث تصدر عنه هذه الأفعال و مجد العقول في أنها تترجى أن يكون أفعالها مثل فعل الأول».

ثم قال في تعليق آخر يتلو هذا التعليق: «فكيف أننا نعني بقولنا: أنه قادر بالفعل أن قدرته علمه؟ فهو من حيث هو قادر عالم؛ أى علمه سبب لصدور الفعل عنه، و ليس قدرته بسبب داع يدعو اليه فقدرة علمه؛ و معنى القادر عندهم ما يجوز أن يصدر عنه الفعل».

[١٨/٣١٩] قال: عن جاعله القدير بالذات □

أقول: الذي قدرته نفس علمه. ^١ و ذلك بخلاف قدرة غيره؛ فإنها يعد علمه.

[١٦/٣٢٠] قال: بالاعتبارات □

أقول: أي بالاضافات و النسب، مثلاً أن علمه - تعالى - بوجود الممكنات بما هي يجب أن يصحّ صدورها و لا صدورها عنه قدرةً، و بما هي يجب صدورها عنه ارادةً؛ و اذا قيل: عقل و عاقل و معقول لم يعن إلا أن هذا المجرد مسلوب عنه جواز مخالطة المادة و علائقها على اعتبار اضافة ما قال ^٢ الشيخ في الاشارات: هذه الكثرة غير واقعه في الذات،

بل في توابع الذات ولوازمها، وذلك لا يقدح في وحدة ذاته.

[١/٣٢١] قال: **لزم ما يلزم هيهنا** □

أقول: إنَّ من الكثرة ما تنافي وحدته الحقَّة الصِّرفة، وهي نقص ولو عزل النظر عن ذلك، على ما نبّه عليه بقوله: «من غيره امكان نقص» ثمَّ استدرك عن ذلك حيث قال: «لكن صدور» الى آخره.

[٨/٣٢١] قال: **وراء خصوصيته ذاته بالاعتبار** □

أقول: أي ذات الفعل. وقوله: «بالاعتبار» متعلّق بقوله: «وكان كون الفعل» الى قوله: «بنظام الخير». بما حاصله: أنَّ كماله نظراً الى نظام الوجود أمر وراء خصوصيته ذاته التي قد عزل النظر عن انضمامها اليه بحسب الاعتبار.

[١٥/٣٢٢] قال: **من ذلك شوق اليه** □

أقول: الشوق ميل جبليّ طبيعي وهو غير الادراك. قال بهمنيار في التحصيل: «و الدليل على أنَّ الشوق هو غير الادراك أنَّ الناس قد يتفقون فيما يحسبون، و يختلفون في الشوق، و الشوق يعرض حيث كون المشعور موافقاً للشاعر به، و من الظاهر أنَّه غير الارادة، لأنَّ هذا ميل جبليّ طبيعي، و الارادة ميل اختياري».

ثمَّ أنه - طاب ثراه - لم يجعل اعتقاد النفع من جملة العلم المشروط به الفعل الارادي، فالمبادي للأفعال الاختيارية عنده تصوّر، ثمَّ اعتقاد، ثمَّ شوق، ثمَّ ارادة لتحريك الفعل لقوّة المحرّكة و تحريكها؛ /PA171/ و أنَّ الفاضل الدواني قد جعلها خمسةً على تقدير كون الشوق غير الارادة، و جعل خامسها القوّة المحرّكة. ولم يعلم أنَّ الحكماء و المحقّقين من المتكلّمين على أنَّ الاجماع من مباديه لم يذهبوا الى أنَّ مباديها خمسته؛ و قد اشار الى ردّه - طاب ثراه - على ما قرّرنا [ه] بقوله: «و خاتم المحصّلين جعلها ثلاثةً حيث قال: و الفعل ممّا يفتقر الى تصوّر

جزئى ليتخصّص به الفعل، ثمّ شوق، ثمّ ارادة، ثمّ حركة من العضلات^١، حيث جعل اعتقاد النفع من جملة العلم المشروط به الفعل الارادي، كما يظهر من التحصيل حيث جعل الشوق بعد الادراك، أى ادراك الموافقة و الملائمة الممتنع أن يتحقّق بدون اعتقاد النفع مثلاً».

ولعلّ في التجريد نظراً الى ذلك علل افتقار فعلنا الى التصرّو بقوله: «ليتخصّص»^٢ كيف و متعلّق الفعل الاختيارى أنّما يتخصّص فعله بتصرّوه و اعتقاد نفع فيه فقد جعلها واحداً و الحقّ ما عليه المصنّف - طاب ثراه - فليدرك!

[١٣/٣٢١] قال: يحسب ذاته □

أقول: و الآ يلزم التسلسل.

[١٢/٢٢٦] قال: و لا هي من صفات الذات □

أقول: بل من صفات الفعل و هي حادثة قائمة بذاته - تعالى - المعبر عنه بقول: «كن»؛ و التحقيق أنّه من الصفات الذاتيه، و هو عينه - تعالى - كما أوضحه في أصل هذا الكتاب.

[١٦/٣٣٠] قال: لام التعقيب ... □

أقول: عقّب فلان، أى جاء في عقب ما قبله في النهاية و المعقّب من كلّ شيء ما جاء عقيب ما قبله، من عقّب في صلاة فهو في صلاة، أى أقام في مصلاه بعد ما يفرغ من الصلاة. يقال: صلّى القوم و عقّب فلان [و منه الحديث]: و التعقيب في المساجد بانتظار الصلاة بعد الصلاة؛ و منه الحديث: ما كانت^٣ صلاة الخوف الاّ سجدين، الاّ أنّها كانت عقباً، أى تصلّى

٢ - تجريد الاعتقاد، ١٣٦

١ - ب: العضلات. تجريد الاعتقاد، ١٣٦.

٣ - ب: كان.

طائفة بعد طائفة، فهم يتعاقبونها تعاقب الغزاة»^١، انتهى.

وَأَمَّا سَمَى اللّام هَيْهنا لَمْ التّعقيب لَأَنَّها قد عَقبت الاضافة، كما يقال: هو عابر الرؤيا و عابر للرؤيا، حيث جاء في عقب عابر الرؤيا و في النهاية يقال: «هو عابر الرؤيا و عابر للرؤيا، و هذه اللام تسمى لَمْ التّعقيب لَأَنَّها عقب الاضافة»^٢.

[١٦/٣١٣] قال: وجوده فيضان الخير عنه □

أقول: فان قلت: أنّ الجود بهذا التفسير ينافي ما وقع عنه في التجريد من اثبات الغرض في فعله - تعالى - حيث قال: «نفي الغرض يستلزم العبث»^٣ بما تقريره: أنّ فعله - تعالى - إمّا أن لا يكون لغرض، أو لا؛ فان كان الأوّل كان عبثاً و هو قبيح عقلاً، فتعيّن الثاني.

قلت: إنّ الجود بهذا التفسير لا يوجب أن لا يكون له - تعالى - /PB171/ غرض فيه، و لا أن يكون له عوض فيه.

فان قلت: أنّه - تعالى - لو فعل لغرض غير ذاته فهو إمّا أن يعود اليه - تعالى - أو الى غيره؛ و الأوّل باطل لاقتضائه احتياج الواجب لذاته - تعالى - اليه؛ و كذا الثاني لأنّ عود هذا الغرض الى غيره إمّا أن يكون أولى بالنسبة اليه، أو لا؛ فان كان الأوّل عاد كونه محتاجاً اليه. و ان كان الثاني كان حصول ذلك النفع الى غيره و عدمه على السواء بالنسبة اليه - تعالى -، فاستحال أن يكون ذلك غرضاً لفعله.

قلت يختار أوّل الشّقين من الأخير من دون لزوم كونه محتاجاً اليه؛ بل ذلك أولى بمعنى أنّه أليق بحكمته و جوده، و هو لا يستلزم نقصان ذاته - تعالى - و استكمال به غيره. و قد ظننت أنّ اولويّته له استفادته الكمال من غيره، و هو ظنّ باطل، أن خلقه البصر لأجل

١ - النهاية، ج ٢٦٧/٣ مع اختلاف سير.

٢ - النهاية، ج ١٧٠/٣.

٣ - تجريد الاعتقاد، ١٩٨.

الإبصار والسمع للسمع وهكذا؛ وهو نفع يعود إلينا وأليق بجوده - تعالى - من دون استكمال واستفادته كمالاً؛ ونعم ما قال الأستاذ - قدّس سرّه العزيز - ما قال في وميض آتٍ، فاجعله أسطراً لآباً لبصيرتك العقلية لترى به سرّاً من أسرار الحكمة الإلهية.

و من هنالك ظهر حال ما قال الامام في المحصل: «أن ليس للواجب - تعالى - غرض في فعله، لأنّ كلّ من كان كذلك كان مستكملاً بفعل ذلك الشيء، والمستكمل بغيره ناقص لذاته». قال خاتم المحصلين في نقده للمحصل: «أنّ هذا حكم أخذه من الحكماء، واستعمله في غير موضعه؛ فإنّهم لا ينفون شوق الأشياء الى كمالها الذي هو الغرض من أفعالها، والآ لبطل علم منافع الأعضاء وقواعد العلوم الحكيمة من الطبيعيات والالهيات وغيرهما وسقطت العلّة»، الى آخر ما سينقله، طاب ثراه.

[١/٣٣٤] قال: وحقّ مغزى الكلام □

أقول: هذا ردّ على مولانا جلال الدين محمد الدواني، حيث قال الاشاعرة والحكماء متفقون على نفي الغرض والغاية في فعله تعالى.

[٩/٣٣٤] قال: ليس هو لأجل غرض □

أقول: أي بالحقيقة لا بالغرض، حيث أنّ ما عدا ذاته الحقّة قد يكون أغراضاً بالغرض لفعله.

[١٨/٣٣٤] قال: وكون ذلك الشيء □

أقول: عطف على ذلك؛ أي أن يعلم أنّ كون ذلك الشيء؛ أي وقوعه وحدوثه.

[٦/٣٣٩] قال: وغاية بحسب صيور الأمر غير ذاته □

أقول: ان قلت: أنّ ما نقله - طاب ثراه - عن الشيخ صريح في أن ليس الغرض له

- تعالى - الآ ذاته، و هو الغرض في فعله لا غير، فكيف حكم بأنهم يقولون ذاته سبحانه غرض الاغراض.

قلت: انّ الثابت له - تعالى - على سبيل الحصر هو الغرض بالحقيقة على ما نبّه عليه بقوله: «لكان الغرض بالحقيقة واجب الوجود بذاته»، الى آخره و هو يدلّ /PA172/ بمفهومه على وجود غيره من الأغراض و الغايات العرضية في افعاله تعالى.

[١١/٣٤٠] قال: من حيث توجيه العناية □

أقول: فيكون الغرض نفعاً عائداً الى غيره و مع ذلك يكون أولى و أليق بحكمته، و لا يلزم استكمال - تعالى - به، كما فصلناه.

[٩/٣٤٢] قال: و لامجاز □

أفيد: إنّما قال: «و لا مجازاً»، لأنّ المعاني الحقيقية و المعاني المجازية كلّها مفهومات ممكنة، مكنوهة مرتسمة في الأذهان، و كلّ ما يرسم في ذهن من الأذهان و يتصوّره عقل من العقول، فإنّ الباري - سبحانه - متعالٍ عن ملابسته، متقدّس عن الاتّصاف به بتّة.

[٢/٤٤٨] قال: و هو أشرف من الموت الذي هو ضدها عندهم □

أقول: أي عند المتكلّمين. و الحقّ أنّه عدم الحياة و هو نقيضها، كما قال سابقاً «لا ضدها، كما عليه هؤلاء».

تفصيل مذاهب آراء هؤلاء المتكلّفين هو: أنّ كيفية فناء العالم بعد وجوده هو أن يقال امّا أن يكون لإعدام معدم، أو لحصول ضده، أو لانقطاع وجوده.

فان كان الأوّل: كان ذلك بأن يعدمه الله - تعالى - فيصير معدوماً، كما أنّه - تعالى - أوجده، فصار موجوداً. كان ذلك أحد قولي القاضي من الأشاعرة و قول الخياط و

الخوارزمي من المعتزلة و ان كان بأن يقول له الله - تعالى - «إفني»، فيفني: كما أن قال له - تعالى - في الابتداء: «كن»، فكان؛ كان ذلك مذهب أبي الهذيل.

وان كان الثاني: فهو مذهب جمهور المعتزلة، وهم تسمّون ذلك الصفة هو الفناء، ثمّ يختلفون: فمنهم من يقول انّ له حصولاً في الخير بالاستقلال، وأنّه - تعالى - اذا أحدثه فيه عدمت الجواهر الحادثة بأسرها؛ ومنهم من يقول: إنّ قائم بالمتحيّز، وإنّ الله - سبحانه و تعالى - يحدث في كلّ جوهر فناء ثمّ انّ ذلك الفناء يقتضي عدم الجوهر في الزمان الثاني؛ ومنهم من يقول: أنّه غير متحيّز بذاته ولا بتبعية غيره، وأنّه - تعالى - يحدث الفناء لا في محلّ، فيفني الجوهر بأسرها حال حدوث الفناء. ثمّ ذهب بعض منهم أن فناء واحد كذلك يكفي في ذلك، و ذهب الآخرون الى عدم كفاية فناً واحد فيه.

وان كان الثالث: فهو مذهب بشران لم يكن هذا الشرط المنقطع قائماً بالجوهر الفاني، فأنّه ادّعى أنّه باقٍ ببقاء غير قائم به، فيفني بانقطاعه وانعدامه وان كان قائماً به، وكان ذلك جميع الأعراض الممكنة الحصول فيه. فهو أحد قولي القاضي القائل بوجوب اتّصاف الجوهر بنوع من كلّ جنس من الأجناس الممكن الحصول فيه، وأنما يعدم بانقطاع هذه الأعراض عنه /PB172/ وان لم يكن جميع الأعراض، بل كان بعضها من الأعراض، فحينئذٍ ان كان هذا هو الفناء فهو مذهب أكثر الأشاعرة والبلخي القائلين بأنّ الجوهر أنما يبقى ببقاء قائم به؛ وذلك البقاء غير باقٍ، بل يخلقه الله - تعالى - حالاً بعد حال، فاذا لم يخلقه الله - تعالى - البقاء فيه وجب أن ينتفي الجوهر وان لم يكن هو البقاء، بل كان هو الأكوان؛ فهو مذهب من يقول انّ شرط استمرار الجوهر حصول الأكوان فيه، والأكوان غير ثابتة، فتى لم يخلق الله - تعالى - الأكوان فيه لزم عدم الجوهر، وذلك على ما بيّن في موضعه.

القبس التاسع

[٦/٣٤٥] قال: وهو تقابل السلب و الايجاب □

أقول: يشير بذلك الى أنَّ التقابل الحاصل بين القضيتين لا باعتبار كونهما قضيتين، و لا باعتبار موضوع القضية، بل باعتبار الايجاب و السلب المضافين الى شيء واحد من جهة واحدة. و بالجملة: أنَّ تقابل الايجاب و السلب إنما يكون اذا نسب أحد الأمرين الى ثالث ينسب اليه الآخر بالايجاب و النفي.

[١٠/٣٤٥] قال: الايجاب الاضافي □

أقول: سواء كان هنالك ايجاب حقيقي أيضاً، أو لم يكن.

[٦/٣٤٦] قال: سالب السالب □

أقول: هذا على تقدير أن يضاف سالب الى السالب لا الى ثبوت السالب، على ما عليه بعض الأجلاء ظناً منه أنَّ السلب إنما يضاف الى الثبوت، لا الى السلب. فعنده أيضاً أنَّ نقيض السلب هو الايجاب بالذات، لا سلب السلب؛ لأنه رفع ثبوت السلب، فلا يكون نقيضاً للسلب، لأنَّ رفع ثبوت السلب نقيضٌ للثبوت، لا للسلب، فلا يكون لشيء واحد إلا نقيض واحد.

[١/٣٤٧] قال: مثلاً يوجد فيها الرائحة و اللارائحة □

أقول: هذا بخلاف ما اذا قلنا: أنه يكون فيها رائحة و ليس فيها رائحة، فلأن هذين لا يجتمعان حيث ان مفادهما قول على لا وجود^١ في؛ فلذا غير الأستاذ - قدس سره - ذلك الأسلوب فقال: يوجد فيها الرائحة. ثم ان مراده من اللارائحة هو غير الرائحة لارفعها، لأن الشكل ليس رفعا لها، كما لا يخفى.

قال الشيخ في المقالة السابعة من الفن الثاني - وهي أربعة فصول - فصل^٢ في المتقابلات من قاطيغورياس كتابه الشفاء بهذه العبارة: «فجميع الأشياء المتباعدة الطبائع تكون متقابلة من حيث ان كل واحد منها ليس هو الآخر»، بعد ما يؤيد ما قلناه آنفاً حيث قال: «فيشبه أن يكون التقابل الأول هو نظير ما للفرس و اللافرس الذي يمنع اجتماع طرفيه قولاً على موضوع، وان لم يمنع ذلك وجوداً في موضوع، فإنه لا يكون شيء واحد هو رائحة و لا رائحة، و يكون شيء واحد فيه رائحة و ما ليس برائحة؛ و لست أقول: أنه يجتمع في شيء أن يكون فيه رائحة و ليس فيه رائحة؛ فان هذين لا يجتمعان و ليس /PA173/ قولنا: «ان فيه رائحة» هو قولنا: «فيه رائحة» و ما ليس برائحة، و لا يقال: «أنه رائحة». فاذاً تقابل «أن فيه رائحة» و «ليس فيه رائحة» هو القسم الأول الذي على سبيل الحمل، فلذلك يحمل على التفاحه أن فيها رائحة، فيقال: «التفاحه فيها رائحة»، و لا يحمل الرائحة على التفاحه حتى يقال: «ان التفاحه رائحة» فكذلك هي موجودة في لاهمولة على، انتهى.

و بالجملة: أن اللارائحة - سواء كانت بمعنى غير الرائحة أو رفع الرائحة - يكون نقيضاً للرائحة بحسب وجود في، لامتناع اجتماعهما في موضوع واحد من جهة واحدة.

[٢١/٣٤٧] قال: كما العجمة □

أقول: حيث أنها في الفرس مثلاً عدم النطق الذي في شأن جنسه و هو الحيوان،

كذلك الفردية عدم الزوجية التي في شأن جنسها و هو العدد.

[١٨/٣٤٨] قال: من غير اعتبار أمرٍ ما من الأمور فيها أو معها أصلاً □

أقول: اشارة الى اللا بشرط الشيئية بحسب الاتحاد، كما أن قوله: «أو معها» اشارة اليها بحسب المقارنة، كما مرّ تفصيله؛ أو يكون الترديد اشارة الى هذين القسمين بحسب الاتحاد، حيث انّ المعتبر في هذين الاعتبارين للحيوان مثلاً من أخذ الشيء معه؛ ففي الأوّل - أعنى أخذه بشرط شيء - يؤخذ ذلك الشيء معه من حيث هو داخل فيه - على ما اشار اليه بقوله: «فيها» - وفي الثاني - أعنى أخذه بشرط لا شيء - يؤخذ ذلك معه من حيث هو زائد عليه، خارج عنه و اليه يشير بقوله: «أو معها».

[٢٠/٣٤٨] قال: من كلّ جهة ... □

أقول: لما ذكر آنفاً: «أنّ التقييد في اللا بشرط الشيئية بحسب المعتبر به فقط. فهو محمول على أن المراد منه أنّه لا يصير بحسبه المعبر عنه ذاتاً متأصّلةً يخرج من ابهامه كما في شقيقته من البشرط اللانية^١ و البشرط الشيئية، فحينئذٍ لا ينافي اختلاف المعبر عنه و تكثره بالاعتبار حينئذٍ بحسب اعتبار القيد أو التقييد»، الى آخره.

بما حاصله: أنّه يصير عمومه بحسبه ناظراً الى هذين الفردين لامطلقاً، فلا يشمل الحيوان من حيث هو، بل هو فرد اعتباري منه لا تناول له. وبالجملة: أنّه اذا أخذ الحيوان لا بشرط شيء فهو أن يعبر من حيث هو، من غير أن يتعرّض لشيء آخر، أى لا يؤخذ معه شيء من حيث هو داخل فيه، ولا من حيث أنّه خارج عنه منضمّ اليه، بل يؤخذ من حيث هو فيكون صالحاً لكل واحد من الاعتبارين، ويكون محمولاً على الأنواع المندرجة تحته، وقس على ذلك حال الناطق، وكذا حال غيرهما من الأجزاء المحمولة على الماهيات.

يرشدك الى ذلك ما ذكره الرئيس في الشفاء بقوله: «فاذا أخذنا الجسمَ جوهرًا ذا طولٍ و عرضٍ و عمقٍ، من جهة ما له هذا و بشرط أن ليس يدخل فيه معنى غيره بحيث لو انضمَّ اليه معنى آخر /PB173/ مثل حسٍّ أو تغذٍّ أو غير ذلك، كان معنى خارجاً عن الجسمية، محمولاً في الجسمية. مضافاً اليها فالجسم مادة»، انتهى كلامه و هو يدلّ دلالةً ظاهرةً على أن الجوهر المذكور حينئذٍ لا يكون إلا جوهرًا، لا يكون له إلا هذان الجزان فقط. ثم قال: «فان أخذنا الجسمَ جوهرًا ذا طولٍ و عرضٍ و عمقٍ بشرط أن لا يتعرّض لشرط آخر البتّة، و لا يوجب أن تكون جسميته بجوهريته مصوِّرةً بهذه الأقطار فقط، بل جوهرية كيف كانت، و لو كان مع ألف معنى يقوم بخاصيته تلك الجواهر و صورتها، ولكن معها أو فيها أقطار ثلاثة على ما هي للجسم، و بالجملة أي مجتمعات تكون بعد أن تكون جملتها جوهرًا ذا أقطار ثلاثة، و تكون تلك المجتمعات داخلّةً في هويّة ذلك الجوهر، لا أن يكون تلك الجوهرية تمتّ بالأقطار، ثم لحقت تلك المعاني خارجةً عن الشيء الذي قد تمّ، كان هذا المأخوذ هو الجسم الذي هو الجنس»، هذا أيضاً كلامه؛ و هو يدلّ على أن الجسم اذا أخذ لا بشرط شيء جاز أن يصدق على ذات مركّبة من الجسمية و غيرها؛ فقد بان أن التقييد تقييد فقط في المعبرّ به عن اللابشرط شيء الذي هو المعبرّ عنه، لانجعله أمراً محصلاً كما في قسيميه حيث انّ كلّاً منهما محصّل لكونه نوعاً أو مادّةً؛ وأمّا تقييده لهذا الأمر فيجعله صالحاً لهذين الأمرين لا أمراً محصلاً، حيث أنّه جنس مبهم باقي على ابهامه، و لكن يصلح لهذين القسمين لا مطلقاً، فليتدبّر!

و علم منه أن الجنس الطبيعي هو الحيوان الصالح لأن يحمل على كثيرين مختلفين بالحقيقة، لا الحيوان من حيث هو هو، اذ قد يكون جنساً و قد يكون شخصاً، بل الحيوان بهذا المعنى أعمّ من الحيوان من ذلك المعنى من دون لزوم تقسيم الشيء الى نفسه و الى غيره.

قال الرئيس في الشفاء ما حاصله: انّ للحيوان معنى سواء كان في الأعيان أو في الأذهان، و هو في ذاته ليس عامّاً و لا خاصّاً، و لا كليّاً و لا جزئياً؛ اذ لو كان في ذاته واحداً

منها لما كان له شخص، أو لا يكون له إلا شخص واحد؛ فهو في ذاته ليس إلا الحيوان؛ وأما كونه عامّاً أو خاصّاً مثلاً فهو له من خارج عارض له، فهو عامّ اذا عرض له العموم، و خاصّ اذا عرض له الخصوص.

ثمّ قال: «و هذا المعنى صحيح النسبة الى أمور كثيرة بالحمل و الصدق عليها، و جاز أن يعرض له هذا المعنى الذي هو صالح لأن يقال على كثيرين كان هو في ذاته كالخشب الصالح لأن يعرض له الشكل و عارضه، فالشكل العارض له و مجموعها كالخشب و الشكل معاً، فيكون /PA174/ هو في ذاته معنى و عارضه مع قطع النظر عن أن معروضه أي شيء هو معنى، و المركّب منها معنى آخر».

ثمّ قال: «انّ هذا العارض يقال له الكلّي المنطقي ان كان هو الصالح لأن يقال على كثيرين؛ و الجنس المنطقي ان كان هو الكلّي المقول على كثيرين مختلفين بالنوع في جواب ما هو؛ اذ المنطقي انما ينظر فيهما، و يقال لمعروضيهما من حيث أنّهما صالحان لأن يعرض لهما هذان المعنيان الكلّي الطبيعي و الجنس الطبيعي؛ اذ هذان المعنيان بهذين الوضعين يتميّزان في الوجود عن غيرهما الذي هو طبيعة النوع و الشخص مثلاً؛ اذ ليس لهما صلاحية أن يعرض لهما هذان المعنيان، فهم يعنون بالجنس الطبيعي ما يصلح لأن يعرض له مفهوم الجنس في الذهن، لا معنى يعرض له هذا الوصف؛ اذ ما يعرض له هذا الوصف ليس له من هذه الحيثية وجود في الخارج، فليس هو في الخارج جنساً؛ لكنّ الحيوان مثلاً لما جاز أن يعرض له هذا لم يبعد أن يخصّ بهذا الاسم؛ و أمّا الحيوان الجنسي الذي هو في العقل فهو المعقول من الجنس الطبيعي المجرد عن عوارضه المعيّنة المخصّصة له بواحد واحد من أنواعه أو اشخاصه؛ و الجنس العقلي بما هو معنى مركّب من هذا المعنى الطبيعي و عارضه، و ليس المعنى بكونه مركّباً منهما أن الحيوان مع هذا العارض هو الجنس، و إلا لكان معنى العموم داخلياً في الأجناس، بل بمعنى أنّه اذا جرّد عن العوارض و حصل من هذه الحيثية في الذهن اتّحد بهذا المعنى و صدق هو عليه و صار جنساً، فالجنس هو صورة الحيوان المعقولة الغير

المقترنة بفصولها في العقل، لا هذا المعنى و معنى آخر عرضي ليلزم أن يدخل العرضي في الجنس و أن لا يصدق جنس الشيء عليه؛ اذ الحيوان من حيث هو كذلك لا يصدق على انواعه»، انتهى؛ وهذا يدل على ما قلنا [ه].

[٢/٣٥٠] قال: و ليس من حقها ... □

أقول: أي من حقّ الحيشيات التقييدية على الاطلاق عدم استيجاب أن يكون مسبوقّة بحيشيات تقييدية كثيرة لذات معروضها بالذات قبل عروض تلك الحيشيات التقييدية العارضة له، و ذلك بخلاف ما اذا كانت الحيشيات التقييدية العارضة لها متصادمةً متقابلةً، فإنّها تستوجب أن يكون مسبوقّةً بحيشيات تقييدية مكثّرة للذات بالذات، على ما نبّه عليه بقوله: «فأمّا الحيشيات المتقابلة بخصوصها»، الى آخر. و لاستحالة ذهابها الى ما لا يتناهى يلزم أن يكون بازائها في جوهر ذات المعروض مبادي مختلفة، على ما نبّه عليه بقوله: «ثبت أن بازائها». /PB174/

[١٥/٣٥٠] قال: حكمه بحسب حاقّ الواقع □

أقول: أي حكم عدم التصادم من حيث الاقتران بحسب حاقّ الواقع، بحسب حيثيتين، بخلاف ما بحسب حيثية واحدة؛ فإنّها متصادمان فلا يجتمعان تحقّقاً، على ما نبّه عليه بقوله: «ففتوح الضابط»، الى آخر.

[٢/٣٥١] قال: ثمّ أليس انبعاث ... □

أقول: هذا بالنظر الى لزوم كون كلّ من الانبعاث و اللانبعث هو الآخر، و هذا بالنظر فيما اذا كانت الحيثية التعليلية واحدةً، كما يشعر بها الانبعاث، و ذلك بخلاف ما تقدّم من لزوم كون الحركة هو اللأحركة؛ فإنّه يصحّ أن يكون ناشياً عن الحيثية التقييدية الواحدة

أيضاً، ولهذا لم يقل ينبعث هنالك، بل قال: يترتب. فقد لاح سرّ ما سيذكره بقوله: «و استبان الفرق»، الى آخر.

[١١/٣٥١] قال: في حاقّ الواقع □

أقول: متعلّق بقوله: «بحسب حمل الاشتقاق في موضوع واحد فلا يكون باطلاً و ذلك بخلاف ما اذا كان بحسب حيثية واحدة، فأنّه باطل.

[٢/٣٥٣] قال: في قوّة عدم صدور «ب» □

أقول: ذلك بأن يقال إنّ لكلّ علّة نظراً الى معلوها خصوصية، لا تكون تلك الخصوصية لها نظراً الى معلول آخر، فيصدق على تلك العلّة باعتبار تلك الخصوصية أنّها مصدر لذلك المعلول، وليس مصدراً لغيره، فلو كان ذلك الواحد مصدراً لـ «آ» و لغير «آ» باعتبار ماله من الخصوصية يلزم أن يصدق عليه بحسبها أنّه ليس مصدراً لغير «آ»، و هو مصدر لغير «آ» على ما هو المفروض، فلو كان ذلك المصدر واحداً حقيقياً يكون مصدراً لغير «آ» و لا يكون مصدراً لغير «آ» من حيثية واحدة.

و بالجملة: أنّ النقيضين هو صدور لا «آ» و لا صدور لا «آ»؛ و هذا هو تقرير ما في الشفاء و الاشارات و غيرهما من الرسالة التي طالب بهمنيار الشيخ البرهان على هذا المدّعى فكتب اليه: «انّ الواحد الحقيقي لو كان مصدراً لأمرين كـ «آ» و «ب» كان مصدراً لـ «آ» و لما ليس «آ»؛ لأنّ «ب» ليس «آ»، فيلزم اجتماع النقيضين»، انتهى^١؛ و مراده هو ما قرّرنا [ه].

فان قلت: انّ لا صدور «آ» ليس مناقضاً لصدور «آ»، لأنّ نقيض الشيء رفعه، و هذا غيره. و بالجملة إن أريد أن لا صدور «آ» هو بمعنى غير صدور «آ» فهو مسلّم، لكنّه غير

نقيض له؛ وان أريد به أنه رفع لصدور «آ» فهو ممنوع.

قلت: لو صدر عن الواحد الحقيقي أمران لزم أن لا يصدر عنه مثلاً أنه اذا صدر عنه «آ» و «ب»؛ ومن الظاهر أن صدور «آ» غير صدور لا «آ»؛ أعني صدور «ب». فاذا صدر عن ذلك الواحد «آ» و «ب» يلزم أن لا يصدر «آ» عنه، والأل كان صدور غير «آ»؛ أعني «ب» صدور «آ»، فيلزم أن يكوناً أمراً واحداً هو «ب» أو «آ»، فلا يكونان اثنين، وبما قرّرنا [ه] لا وجه لما ذكره شارح المدخّص على ما أشار اليه - طاب ثراه - /PA175/ في آخر هذا الوميض.

[١٢/٣٥٣] قال: فقد ظهر أن الغلط لم يصحّ يقع ... □

أقول: كذلك قد ظهر بطلان قول صدر المدقّقين أن بهمنيار ذكر في تحصيله هذا الوجه، إلا أنه لم يجعل الخلف اجتماع النقيضين، بل جعل اللازم عدم صدور الياء عن الألف من الجهة التي يجب صدوره عنه، ووجهه أن الشئين اذا اوجبا من حيثية واحدة كانت هي كافية في صدور كليهما عنه وجب أن يكون صدورهما متعلّقاً بكل واحد منهما، فلو صدر عنه أحدهما لم يتعلّق ذلك الصدور بالآخر، وقد وجب أن يتعلّق به، فلزم أن يصدر عنه بذلك الصدور ما يجب أن يصدر به عنها؛ هذا خلف. ثمّ قال: فنشأ التشنيع حمل كلامه على خلف مرامه.

قلت فيه: أمّا أولاً، فلأن ما في التحصيل في قوّه اجتماع النقيضين؛ وأمّا ثانياً، فلأنّ الشيخ قد صرّح باجتماعها، وكلام الامام معه.

والحقّ في الجواب ما قرّره الأستاذ لا ما ذكره ذلك النقائل فيما توهمه من كلام ذكره بهمنيار، بل الحقّ أن ما في التحصيل على وفاق ما ذكره الشيخ من حيث لزوم اجتماع النقيضين، لا أنه كلام آخر يشتمل على غير هذا الفساد؛ وعلى تقدير أن يكون الامر كذلك لا يجدي نفعاً في دفع كلام الامام عن الشيخ، حيث حكم باجتماع النقيضين، وأنه اورد عليه

بعدم اجتماعهما، والقول بأنَّ بهمنيار في تحصيله جعل فسادهُ أمراً آخر مع أنَّه خلاف الواقع، لا يندفع به إirاده عليه إلا بما سلكه، طاب ثراه.

[٦/٣٥٥] قال: تارةً في الصورة النقض^١ □

أقول: تقرير النقض هو أنَّه لو تمَّ دليلكم هذا، لما جاز أن يتَّصف شيء واحد بأمر متكررة و أن يقبل أموراً كذلك، و أن يسلب عنه أشياء كثيرة؛ اذ مفهوم اتَّصافه بأمر أو قبوله إياه أو سلبه عنه غير مفهوم اتَّصافه بغيره، أو قبوله غيره، أو سلبه عنه. فلزم امَّا التركيب، أو الدور و التسلسل. لكنَّ الحكم عنها متخلف، اذ قد يتَّصف شيء واحد بأشياء كثيرة أو بسلبها أو بسلبٍ هي علية.

[١٣/٣٥٥] قال: بما هو سلب بسيط □

أقول: أي لا بما يؤخذ فيه استعداد الموضوع، فلاتنا في اضافته الى الملكات.

[١٣/٣٥٥] قال: علّة أو علية □

أقول: الأوّل بالنظر الى علّة خارجة عن ذات ذلك البسيط؛ و الثاني بالنظر الى ذلك البسيط، فانتفاء علّة و علية للايجاب الذي هو نقيض ذلك السلب المحض كافٍ في صدقه.

و بالجملة: أنَّ السلب سلبان - كما صرّح به المصنّف - الأوّل: لاثبّاق له ملطّقاً و لو بالاضافة الى الملكة، كسلب حجر أو شجر؛ و الثاني: أن يكون له اثبّاق بالاضافة، فضلاً عن كونه مرهوناً بالاستعداد.

و يعبر عن الأوّل /PB175/ بالسلب البسيط بما هو سلب بسيط، و عن الثاني بما هو

مضاف إلى المنك. والأول صادق وإن لم يتحقق المسلوب بخلاف الثاني. وقد أشار -قدس سره- إلى الأول بقوله: «فلأن البسيط» إلى قوله: «وقال خاتم برعة لمحققين» ومنه إلى آخره إلى الثاني.

والذي يصلح أن يكون حيثية تقييدية هو الثاني. لا الأول. فصدق الأول في مرتبة ذات بسيط لا يصح صدور شيء عنه. لأنه عبارة عن ذلك بسيط لا غير. والمسبب الآخر المضاف إلى المنك لا تحقق لها هناك. لأنها كإضافات. لا يعجبني ما كتبه بعض تلامذة الأستاذ في قوله: «بما هو سلب بسيط» أي «لا بما تؤخذ فيه متعدد لموضوع فلا ينافي ضافته إلى الملكات... انتهى» وأنت خير بأن هذا نسب ينفي ضافته إلى منك أيضاً. ولا ما كان لسلب سلبين: وقد عرفت أنه سببان وسيأتي في كلامه -طاب ثراه- قسمين. فليستبرأ.

[٨٣٥٦] قال: واستعدادات القابل خارج ...

أقول: حيث أنهم لم يريدوا بخصوصية ومصدرية نسبة تكون بين نعمة ومعلول. بل ردوا بها أمر مخصوصاً مقتضياً للأمر كذا. وأردوا بالارتباط والتعلق والاختصاص بينه وبين معونه بوجه لا يكون له ذلك مع غيره فتضاءل الأمر كذا: ومن البين أن قضاء أمر الأمر لا يتوقف على وجود ذلك الأمر. بل يتوقف ذلك الأمر عليه وبالجمله: أن مردهم من خصوصية هي الأمر مقتضي لوجود معلول من حيث أنه مقتضى له. والمعلول إذا كان أمراً واحداً جاز أن تكون مصدرية بهذا المعنى عين ذاته فاندفع التنبض بصدور الواحد.

ثم الإضافات والنسب والمقبولات فهي من الاعتبارات العقبية التي لا تحقق لها في الخارج. فلا تنقض بها؛ ولو سلم فهي لا تلحق الواحد من حيث هو واحد. بل يستدعي كثرة لتحققها. فإن نسب متداً يفتقر إلى مسوب ومسوب عنه. إذا كان لسلب مضافاً إلى

الملكة؛ وأما إذا لم يكن كذلك فلا تحقق له مطلقاً لا ذهنياً ولا خارجاً، فاندفاعه اظهر؛ وكذا الاتّصاف يفتقر الى صفة و موصوف، والقابلية الى قابل و مقبول، وليست المصدرية كذلك، فافترقا.

والحاصل: أنّهم لم يريدوا بالمصدرية والخصوصية صفةً موجودةً للمصدر بل أرادوا بها الأمر المخصوص الذي هو نفس العلة الذاتية التي يجب تقدّمها على المعلول، فهي لا يجوز أن يكون نفس المعلول، ولا صفةً له لتأخّره عنه، على أن حصول خصوصية كذلك في المعلول موقوفة على خصوصية هي مثلها في الفاعل، والآلان اختصاصه بها بتلك العلة دون ما عداها /PA176/ ترجيحاً من غير مرجّح. فقد بان أن النقص بالسلب المحض بما هو سلب محض لا كثرة فيه، ولا تحقق له، لا ذهنياً ولا خارجاً غير صحيح، ضرورة أنه لا يصح أن يكون هو حيثية يصحّ بها الفاعلية، فضلاً عن كثرتها. وأما السلوب فهي فرع لتحقيق المسلوبات، فلا يصلح أن يتقدّمها حتّى يصحّ أن يكون حيثيات تقييدية أو تعليلية يتصحّح بها صدور تلك الأشياء المعلولة؛ فليتدبّر!

[١٨/٣٥٦] قال: أن يكون لكلّ علة موجبة لمعلول ... □

أقول: حاصل هذا المسلك لزوم وجوب صدور «ب» و عدم وجوبه معاً، لو صدر عن الواحد الحقيقي «آ»، وذلك لأنّ تميّز «ب» عن «آ» ليس إلا بامتناع تحقق «آ»، والآلان صدوره بدلاً عن صدور الآخر ترجيحاً من دون مرجّح، بل يجب لو صحّ ذلك أن يكون صدور كلّ منهما صدور جميع ما عداه، لعدم ذلك التميّز، بل يلزم أن يكون هو نفس جميع ما عداه؛ مثلاً أن صدور «آ» عن «ج» لما لم يكن ممتازاً بحسب امتناع صدور غيره عنه يكون صدوره عنه هو صدور غيره، فيكون كلّ منهما هو الآخر، فلا يكون «ب» حين ما وجد «ب» ولا «آ» حين ما وجد «آ»، بل يكون كلّ منهما عين المجموع.

والحاصل: أنه لا يصحّ وجوب صدور «آ» و «ب» معاً عن «ج» من حيثية واحدة،

بناءً على عدم امتياز نشأة وجود كل واحد منها، و صدوره عن نشأة وجود الآخر، و وجوبه و صدوره لاشتراكها بينها؛ فإذا صدر عنها أحدهما لم يصدر الآخر عنها، فلا يكون صدوره واجباً على تقدير صدورهما عنها.

[٢/٣٥٨] قال: و كأنه عنى ببعض الحكماء خاتم المحققين ... □

أقول: ذلك على ما حققه في بحث الأمور العامة في تجريد الاعتقاد و في شرحه للإشارات؛ لكن بقي ههنا أن ما قرره - طاب ثراه - من الحكم بأن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد ينافي ما ذكره في مباحث الجوهر، حيث قال: «و أدلة وجوده مدخولة، كقولهم: الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد»^١، اذ قوله هذا يدل على أن هذه المقدمة ليست بثابتة عنده؛ و ما حكم به الأستاذ من أنه كان عنى ببعض الحكماء خاتم المحققين، يدل على ثبوتها عنده، كما يلوح ذلك في غير مباحث الجواهر أيضاً، و هما أمران ليس يمكن أن يصدرا عن مثله. قلت: أنه لا منافاة بينهما؛ اذ الدخل في هذه المقدمة لم يجب أن يكون بإبطالها أو التردد فيها، لجواز أن يكون بوجه آخر هو أن هذا لا يوجب أن يكون المعلول الأول أمراً بسيطاً لا كثرة فيه، اذ الواحد من حيث هو واحد لا يجب أن لا يكون أجزاء أو حيثيات و جهات، أحسن تدبره!

فلو لم يثبت أن ليس في المبدأ الأول /PB176/ كثرة بوجه من الوجوه لم يلزم من القاعدة المذكورة أن لا يكون في معلول كثرة، و فيه بعد تأمل، حيث أنه حكم بأن الفاعل المختار يرجح بإرادته صدور الجسم عنه.

و بالجملة: حاصل الدخل في ذلك الاستدلال هو أن هذا إنما يوجب ذلك لو لم يكن المؤثر في وجود العالم هو المختار و ليس كذلك حيث أن في اثبات قدرته - تعالى - في بحث الإلهيات يلوح أن المؤثر فيه ان كان مختاراً لم يجب أن يصدر عنه أولاً و بالذات إلا العقل،

اذ المختار انما تخصّص فعله و ارادته و اختياره، و هو عبارة عن علمه، و علمه بالموجودات عين ذاته، فله أن يرجّح بنفس ذاته جميع معلولاته و لا يحتاج في صدور شيء منها عنه الى غيره، ليكن أن يقال أن شيئاً من الخمسة المذكورة في بحث الجواهر لا يمكن أن تكون معلولةً لأوّل، لامتناع كونه واسطة في صدور ما عداه عنه - تعالى - حيث انّ مرجّح فعل الواجب انما هو علمه بها لا الوسائط المترتبة، فلا يمتنع أن يصدر عنه معلولان، بل أكثر منهما في مرتبة واحدة؛ و هذا هو المراد من قوله: انّ قولهم مدخول بأنّه مختار.

و الذي يُشَيِّدُ أركانَ ما ذكرناه أنّ المصنّف - طاب ثراه - قد استدلّ فيما سيجيء على اثبات العقل بهذا الأصل، مع أنّه يحكم بأنّه فاعل مختار، و قدرته و ارادته نفس ذاته، بل هو الفاعل المختار، و غير مضطرّ في صورة مختار. قال بعض من الحكماء: انّ نسبة المعلولات اليه - تعالى - نسبة صورة بيت تتصوّرها أنت فبنيتها بحسبه، الا أنّك تحتاج الى استعمال الآلات حتّى تتوصّل الى بناء البيت، و هناك يكفي التصوّر في صدور الفعل عنه - تعالى - لأنّ ارادته لا يكون موقوفةً على اجتماع أو حصول آلة، و ليس هناك أيضاً مانع، بل يجب أن تتبع ارادته المراد، كما هو مراد.

ثمّ قال عقيب قوله هذا: «و ليس هو عالماً؛ لأنّ له تلك الصور، بل هو عالم بمعنى أنّه يصدر عنه تلك الصور، و هو صور تلك المعلولات مع كثرتها عنده - تعالى - على وجه بسيط»، هذا كلامه بعبارة فيدلّ بمنطوقه على أنّ مرجّح فعله هو علمه لا غيره من الوسائط المترتبة، فلم يمتنع صدور معلولين، بل أكثر عنه في مرتبة واحدة، و نظر خاتم المحصلين في بحث الجواهر في هذا.

و ما أدرى كيف يكون نظره في غيره و حكمه بما خالفه، سيّما دعواه بداهة هذه الدعوى في شرحه للإشارات؟! حيث قال: «انّ هذا المدعى بديهية، و أنّ ما ذكر في بيانها زيادة تذكّر للتنبيه و التوضيح؛ اذ من البين أن كلّما تكثر المعلول تكثر العلة، و لو بالحيشية؛ اذ مفهوم عليّته لهذا /PA177/ غير مفهوم عليّته لذاك، و الشيء المأخوذ مع أحد

المتغايرين غير هذا الشيء اذا أخذ مع الآخر، فلو صدر عن العلة شيئان كانت العلة المفروضة مأخوذةً مع الاعتبارين، فلا يكون المفروض شيئاً واحداً، بل شيئين أو أشياء موصوفين بصفتين، و اذا كان تكثر المعلول مستلزماً لتكثر الفاعل كان وحدته مستلزماً لوحدة المعلول بحكم عكس النقيض»، انتهى بما حاصله:

أن ليس البسيط الصادر عنه الأمران مثلاً اذا أخذ مع هذا الوصف الاعتباري المؤخر عن ذات المعلول غير نفسه، اذا أخذ مع وصف آخر كذلك، ليرد عليه ما ذكره تفتازاني من الايراد في شرحه للمقاصد بأن: «تقرير هذا المعنى بذلك لا يفيد شيئاً معتداً به؛ اذ هو كلام قليل الجدوى بعيد عن أن يجعل معركة للآراء، و مع ذلك لا يوافق ما بنوا عليه من امتناع تعدد الأثر البسيط و من أن الفاعل لا يمكن أن يكون قابلاً لما يفعله؛ لأنّ الفعل و القبول أثران لا يمكن أن ينسبا الى أمر واحد، كيف لا؟! و لو كان الأمر كما ذكره لجاز أن يصدر عن الواحد أشياء، أو يفعل شيئاً و يقبل شيئاً آخر؛ فيقال: انّ مفهوم عليّته لأحدهما مغائر لعلّيته للآخر. و لا يقدح ذلك في وحدة بساطته الحقيقية فجاز أن يصدر عن الواحد - تعالى - أكثر من واحد، و يقال: انّ هذا لا يوجب تكثراً ذاته، و لا أن الواحد ليس يصدر عنه إلا الواحد»، انتهى. و هو مبني على حمل كلامه - طاب ثراه - على ذاك؛ و الحق أن مراده هو أن الخصوصية التي هي عبارة عن المقتضي المخصوص، لا الاقتضاء الذي هو من الأمور الاضافية.

فحاصل كلامه: أن الشيء الواحد اذا كان مصدراً لأمرين، و جب أن يصدق عليه هذان المفهومان، و هما يختلفان بالحقيقة، فهما حينئذٍ ان كانا غير خارجين عن الفاعل كان فيه تعدد، و ان كانا خارجين عنه كان هناك شيء واحد متّصفاً بهما، و اذ ليس يجوز أن يكون ذلك من جهة واحدة كان من الجهتين. و أمّا الايراد عليه بأنّه غير موافق لما بنوا عليه ان أراد به أنّه غير موافق لما قالوا من أن الأمر الواحد من جهة واحدة لا يمكن أن يصدر عنه أثران، فهو غير مسلّم؛ اذ ما ذكره لو تمّ لدلّ على ذلك، و ليس لهم كلام يدلّ على

خلافه؛ وان أراد أن ذلك مخالف لما ذهبوا اليه من أن البسيط قد يصدر عنه أكثر من أمر واحد بجهات مختلفة، فلانسلم أن ذلك منافٍ /PB177/ لتصريحاتهم و تلويحاتهم، ولا لكلامهم هذا؛ اذ الكل متفقون على أن الكل منه - تعالى - وأن الوسائط إنما هي شروط و حيثيات و معدّات بها يتمّ فاعليته.

[١/٣٥٩] قال: كون النقطة ... □

أقول: كمرکز الدائرة حيث أنّها مع وحدتها مبدأ لمحاذاياتها، فجاز أن يصير الواحد مبدأ أكثر من الواحد؛ و جوابه جوابه.

[١٤/٣٦١] قال: فلا يكون واحداً حقيقياً □

أقول: وأيضاً أن تلك الخصوصية لا بدّ أن يكون بخصومية أخرى، وهكذا الى أن ينتهي الى خصوصية مقوّمه لذات الفاعل البسيط، لاستحالة الدور أو التسلسل. فتقريره على وجهه: أن دليلكم السابق على امتناع صدور الكثرة عن الواحد المشتمل على ترديد كون المفهومين مقوّمين، أو لازمين، أو كون أحدهما مقوّمًا و الآخر لازماً، جارٍ في امتناع صدور الواحد عنه؛ اذ لا بدّ له من مصدرية هي ان كانت داخله في الفاعل لتركّب الفاعل، وان كانت خارجة عنه لزم الدور أو التسلسل، لكن الحكم متخلف عنه؛ و ما تصدّى له الأستاذ من الجواب عمّا ذكره من الايراد الذي قرّره، فهو أيضاً جواب عن هذا.

[١٦/٣٦١] قال: بالنسبة الى الصادر الأول □

أقول: في السلسلة الطولية حيث انّ هذا المعنى هو الابداع - على ما عليه خواصّ الحكماء - لعدم توقّفه الا على ذات مبدعه بنفس ذاته الأحدية، كذلك الأمر في شخص

نظام الوجود بما له من السلسلة العرضية، لعدم توقّفه الآ على العلّة الصدورية بالمعنى الثاني الذي يترتب عليه - تعالى - بنفس ذاته الأحدية من كلّ جهة؛ وتلك العلّة الصدورية هو الابداع، وهذه العلّة قد ذهل عنها خاتم المحصلين حيث جعل الصدور الأول هو ذاته - تعالى - والصدور الثاني هو الاضافي الحقيقي بالنظر الى الصادر الأول، وما حكم بما هو النمط الأوسط بين ذاته - تعالى - بنفس ذاته الحقّة الأحدية وبين الصدور الاضافي المتأخّر عن حاشيتي الذات الجماعلة، والهوية المجعولة التي هي الصادر الأول في السلسلة الطولية و نظام الوجود في السلسلة العرضية، فليدرك!

[٥/٣٦٢] قال: انّما هو لازم نفس ذاته سبحانه. □

أقول: لكن ظاهر الشيخ في التعليقات أنّ اللازم الأول هو الصادر الأول لا غير، و ذلك حيث قال: «تعليق: الشيء من حيث أنّه فعل ما هو غيره من حيث يصدر عنه فعل آخر، فيكون الحثيثان مختلفين، والجهات مختلفتين، وإذا كان الشيء البسيط من حيث يصدر عنه هذا الفعل /PA178/ يصدر عنه غيره يكون من حيث يصدر عنه هذا الفعل، إذاً هو غيره من حيث يصدر عنه ذلك الغير؛ فاذن يصدر عن البسيط فعل واحد، ولهذا تقول في الأول أنّه لا يصدر عنه إلا فعل واحد بسيط، وهو اللازم الأول؛ اذ لا تركيب هناك و لا حثيثان مختلفتان».

[١٣/٣٦٢] قال: وحدة عددية □

أقول: حيث يحصل العدد بتكرّر الوحدة، فيكون هنالك وحدات متجانسة، و كذلك أمر الوحدة لنظام الوجود حيث أنّها عددية، على ما أشار إليها بقوله: «كما هو شاكلة الوحدة في كلّ ما في عالم الامكان».

و انّما قلنا: إنّ تلك الوحدة لنظام الوجود كذلك حيث أنّه يحصل العدد بتكرّرها،

لمجانستها للوحدة اللازمة لنفس ذاته الحقّة المستتبعة تلك الوحدة وحدة نظام الوجود التابعة لوحدة ذاته الحقّة الغير العددية المتمجّدة المقدّسة عن مشاكلة هاتين الوحدتين، على ما يرشدك اليه قوله - قدّس سرّه -: «فكيف يكون الواحد بالوحدة العددية عين ذات المتعالي عن الوحدة العددية»، فليتبصّر!

ثمّ إنّ تلك الوحدة العددية السابقة على الوحدة العددية للصادر الأوّل في السلسلة الطولية و لنظام الوجود في السلسلة العرضية حيثية تعليلية لا تقييدية، فلا يكون هو الصادر الأوّل.

[٧/٣٦٤] قال: كلما ازداد □

أقول: لأنّ ظهور الشيء يشتدّ بظهور أضداده، حيث يعرف الشيء بضدّه، فاذا تكثّر ضده فيشتدّ ظهوره.

[١٠/٣٦٥] قال: في قوام الذات □

أقول: هاتان الجهتان - القبول والتأثير - لو كانتا في درجة واحدة يلزم التكثر في قوام الذات. أمّا اذا كانت جهة القبول يتقدّم على جهة الفعل والتأثير، كما هو الظاهر فلا، لجواز أن تكون الجهة الأخيرة هي الصور المقبولة التابعة للجهة الأولى التي بازاء نفس جوهر القابل، فلا يلزم تكثّره وذلك بخلاف ما لو كانتا في درجة واحدة، حيث يستدعيان ما في الذات من جهتين لاستحالة استناد إحداهما إلى الأخرى، فلو لم تستند إلى كثرة في قوام جوهر ذات القابل يلزم الدور أو التسلسل، فليتبصّر!

[٢١/٣٦٥] قال: من مسالك عميقة تحقيقية ... □

أقول: لا يخفى أنّ نظره - طاب ثراه - في أنّ العلم مطلقاً كمال للموجود المطلق فلو

كان علمه - تعالى - حصولياً انطباعياً يلزم استكمالاه مع تأخره عن مرتبة ذاته على تقدير قدمه، واستكمالاه مع تأخره عن ذاته بحسب وعاء الدهر؛ والواقع على تقدير حدوثه على ما سلكه - قدّس الله روحه و زاد في سماء القدس فتوحه - من الدلائل و البراهين على حدوث ما سواه.

و ما ذكره /PB178/ بقوله: «فسبيل برهانه ما نحن سلكناه في التقويمات و التصحيحات من مسالك عميقة، تدور رحاه على كونه كمالاً للموجود المطلق». فجدير بنا لو ذكرنا ما قاله في ذلك الكتاب حيث قال: «تقويم: و كذلك لا يجوز في دين البرهان و شريعة العرفان أن يُخْمَنَ أنّ للأشياء صوراً متقرّرةً في ذاته، و أنّ لذاته علماً مّا صورياً انطباعياً تعالى عن ذلك قدسه. ألسنا قد علّمناك أنّ الصنع القدّوسي و الاقليم الوجوبي و العالم الربوبي معدنُ محوِضة التّأصل المطلق عن كلّ وجه، و منبعُ حقيقة الوجود على الاطلاق من كلّ جهة، و أنّه لا سبيل لما وراء الاصالّة الحقّة الى ذلك العالم الحقّ أصلاً، و أنّه لا يصحّ في ذاته سبحانه ما لا يتصحّح اتّصافه به و انتزاعه من ذاته بتّةً، و الصور العلمية في العلوم الانطباعية لا يصحّ اتّصاف الذات العالمة بها بما هي لها صور علمية.

و من سبيل آخر ثانٍ: أنّا نبرهن لك متلوّاتنا عليك من غير وجه واحد أنّ الله سبحانه يعلم الأشياء بقضّها و قضيضها قاطبةً عند وجودها بالعلم الشروقي الحضوري، و لا يفوته شيء من خلقه من جهة الحضور لديه و المثول بين يديه، فاذا كان له بشيءٍ مّا علم صوري حصولي، و بشيءٍ صورة حاصلة في ذاته، كان سبحانه يكون يعلم ذلك الشيء عند وجود علمين علماً صورياً و علماً حضورياً، معاً ضرورة أنّ علمه الصوري به من قبل وجوده لا يسوغ أن يزول عنه سبحانه عند دخوله في الوجود بتّةً؛ و من المستبينات سبيلها أنّ شيئاً بعينه يمتنع أن يكون معلوماً لعالم بعينه بالصورة و بالحضور، و لا سيّما معاً في حالة واحدة؛ اذ المعلوم بالعلم الصوري ما لا يكون هو المعلوم بالحقيقة و بالقصد الأوّل، بل أنّما يكون المعلوم بالحقيقة و بالقصد الأوّل صورته العلمية لا غير، و المعلوم بالعلم

الحضوري ما هو بهويّة ذاته المعلوم بالحقيقة.

وأيضاً من سبيل آخر ثالث: إمّا تلك الصورة مقوّمات ذاته سبحانه، فيكون تقوّمه سبحانه بالأشياء، وإمّا هي عارضة لذاته، فيكون تعرض ذاته بعد مرتبة الذات أن يعقل، فكان لا يكون في مرتبه ذاته عالم الذات بالأشياء، ولا واجب من كلّ جهة بذاته؛ اذ هي أمور وراء نفس ذاته، وهي التي بها ينكشف الأشياء لذاته، فكان يكون لولا أمور من وراء ذاته لم يكن هو مجال هو كان ذاته، فيكون لما وراء ذاته تأثير في تجلّ هويّته، واستكمال ذاته - تعالى مجد ذاته - عن ذلك كلّ.

وأيضاً من سبيل آخر: اذ على هذا التخمين يكون مناط علمه - تعالى - بما يفيض /PA179/ من ذاته تقرّر الصور في ذاته يتصحّ فيضان الأشياء عنه منكشفةً غيرَ محجوبة، بل مسبوقّةً يعلم سابق إمّا مسبوقيّة بالذات في لحاظ فقط، أو مسبوقيّة تخلفيّة في متن الوجود أيضاً. ثمّ لا يصحّ أن تكون لتلك الصور صور أخرى متقرّرة في الذات، حتّى يتبادي الامر الى لا نهاية؛ ولا يتصحّح في شيء من المراتب اللامتناهية معلوم بالذات وبالحقيقة أصلاً. فاذاً اذا وجّه اللحاظ تجاه الصور لزم أن يكون فيضان الصور عن نفس الذات و تقرّرها فيها غير مسبوق بعقل الذات ايّاها مسبوقيّة بالذات، فكان تفيض تلك الصور عن الذات محجوبةً غير منكشفة، وتكون نفس الذات مبدأً اقتضاها لا عن علم، كما الأمر في الطبائع العديمة الادراك في حدّ ذاتها بالنسبة الى لوازمها.

وأيضاً من سبيل آخر خامس سبيل هذا التخمين: أنّ الأشياء قبل وجودها في الأعيان أنّما هي معلومته^١ - سبحانه - بتلك الصور؛ فاذاً كان تكون الأشياء بهوياتها العينية غير معلومة لها بالحقيقة، بل أنّما بالعرض؛ اذ تلك شاكلة العلوم الانطباعية؛ و قد كنت استيقنت بما آتيناك - باذن الله سبحانه - من البراهين أنّ الله - سبحانه - هو المجاعل التام لنظام جملة الموجودات على الترتيب الأحد في الاتّساق الى أقصى الوجود، و

اللّه سبحانه يعلم ذاته أتمّ العلوم، وأنّ العلم التامّ بالجاعل التامّ لا ينسلخ عن العلم التامّ بهويّات لوازمه وذوات مجعولاته علماً بالذات بأنفسها بالحقيقة.

و أيضاً من سبيل آخر سادس على هذا التخمين: يكون الجاعل الواجب بالذات محلاً لمجعولاته المجائزة، و الوجود الحقّ المحض ملاصق الذات للمهيات الباطلة و الهويّات الهالكة، و تكون المتكثّرات منطبعةً في الأحد الحقّ من كلّ جهة، و كأنّك بالأصول السالفة متبصّر بالأمر و متمكّن من احالة ذلك كلّ. و بالجملة: الضوابط المسلفة تضمن لك ابطال تلك التوالي و اللوازم و ما ضاهاها»، انتهى.

و الحاصل: أنّ العلم لما كان كمالاً للموجود المطلق فلا يصحّ أن يكون علمه - تعالى - حصولياً منطاً لانكشاف الأشياء و معياراً له؛ و مبنى هذه البراهين عليه بخلاف ما اذا لم يكن علماً كمالياً، بل علمه الكمال هو ذاته الحقّة من كلّ جهة، و يكون ما عداه مصحوباً للانكشاف لامناً له، سواء كان صوراً علميةً أو ذوات عينية؛ و نعلّ القائلين به يقولون ذلك؛ و قيام الكثرة و استنادها اليه في مرتبة واحدة أمّا اذا كانت لا على ترتيب و تقدّم و تأخّر ذاتي، كما يظهر من الإشارات، و كون /PB179/ ذاته ملاصقةً بالممكن حكم في الشفاء بأنّك لا تبالي بأن تكون ذاته مأخوذةً مع اضافةٍ ما ممكنة الوجود، كخلق زيد مثلاً؛ و أمّا اذا كان العلم كمالاً للموجود المطلق على ما حكم به الأستاذ حسباً أتى بالبراهين المعطاة؛ فما أورده من البراهين فهي منتدح عن هذه المباحث و المناقشات.

و بالجملة: أنّ سرادقات مجده العزيزة متعاليةً عن أن يكون علمه بالأشياء حصولياً، بل علمه بها علمه بذاته الحقّة و هويّته المطلقة. و قد تصدّينا لتوضيح هذا المرام، و ضوح الشمس في سمت رأس المقام في شرحنا على اخيات كتاب الشفاء^١ و الإشارات^٢ و رياض القدس و غيرها من صحفنا الحكيمية، فلانطوّل الكلام ههنا بذكرها.

١ - و هو المسمّى بـ «العروة الوثقى و مفتاح الشفاء».

٢ - و هو المسمّى بـ «كحلّ الأضرار».

[٣/٣٦٣] قال: ثم انفعال □

أقول: أي زماني، كما في الهيوليات، حتى النفوس المجردة القابلة للصور العلمية بعد أن لم يكن لكونها هيولانية. فهذا القبول يستدعي أن يكون للقابل معنى ما بالقوة على التوصيف، وهو قوة مقبولة؛ وأما الانفعال الذاتي فيستدعي أن يكون لقابله معنى ما بالقوة على الاضافة، أي معنى يكون هو الامكان فيكون ممكناً، وذلك كما عليه أمر العقول المقدسة عن المادة مطلقاً لكونها منفعةً انفعالاً ذاتياً نظراً الى الصور العلمية القارعة بها، وذلك حيث أنها فيها من غيرها لا فيها منها بخلاف ما اذا كانت في قابل يكون فيه منه لا من غيره. فليس هنالك الانفعال ذاتاً ولا زماناً، فلا يلزم منه إلا أن هنالك اتصافاً كاللازم للعلّة الأولى القائم به نظراً الى الصادر الأول، فلا يستدعي معنى ما بالقوة ولا معنى ما بالقوة بالاضافة، والتوصيف لما هو موصوف به.

[١/٣٦٧] قال: معنى ما □

أقول: بالتنوين لا الاضافة؛ والمراد منه قوة الصفة بأن لا يكون الشيء موصوفاً بتلك الصفة أولاً، ثم يوصف بها أخيراً، فتكون تلك الصفة مرهونةً بالامكان الاستعدادي على ما نبّه عليه بقوله: «و فيها استعداد و أما اذا كان ذلك بالاضافة - أي المعنى الذي هو القوة بمعنى الامكان الذاتي؛ أي يكون القابل ممكناً بالذات - فامكانه يسبق ما يقبله، فلا يكون منه فيه، بل فيه من غيره، فلا يكون فاعلاً، ولكن لا يستلزم الامكان الاستعدادي كما قال: «و فيها استعداد» فتعيّن أن يكون على سبيل التوصيف كما ضبطه في النسخة.

[٣/٣٦٧] قال: فانه يسبقه معنى ما باقوة □

أقول: هو الصفة /PA180/ المقبولة، وهي القوة بحسب الامكان الاستعدادي القائم بما يقبل تلك الصفة المقبولة، فتكون قوة الصفة سابقةً على فعلية تلك الصفة.

[١٤/٣٦٧] قال: هو بهاءٌ حقٌّ للتقرّر □

أقول: لاخفاء في أن من ذهب الى العلم الانطباعي الحسولي له - تعالى - كظاهر الشيخ في الإشارات و غيرها لا يقولون بأنه بهاء للتقرّر و كمال للوجود، بل حكموا بأنّها صفة غير كمالية، و الأيلزم خلّوه - تعالى - عنها في مرتبة ذاته فيتجمل بها أخيراً، تعالى الله عن ذلك.

[١١/٣٦٨] قال: مختلفين بالمعنى □

أقول: أي بالماهية النوعية. و قوله: «أو بالعدد» أي بالهويّة الشخصية.

[٢١/٣٦٨] قال: بالضرورة العقلية ... □

أقول: على أن التثنية لذاتٍ لا لبذاتيّ، فيكون على التخفيف. بما حاصله: أن تفسير العلّية بالمفتقر البهية بالذات، أو المعنى المصحّح، لتخلّل الفاء بالذات بينه و بين ما يترتب عليه من المعلول سيّان حتّان^١ مثلاً؛ و لو كان الأوّل بالعرض بأن يكون خصوصيته علّيته لاغيةً في علّيتها حيث تكون العلّية بذلك المعنى للقدر المشترك بينها و بين غيرها يكون الثاني أيضاً بالعرض.

فما عليه العلامة الدواني من صحّة كون المعنى الثاني بالذات فيما يكون علّيته بالعرض خارج عن قانون الحكمة؛ لأنّ مقتضاها تشاركهما بالذات و بالعرض، لا كون صحّة دخول الفاء بالذات فيما يكون علّيته بالعرض، كخصوصيات أفراد ما يتّصف بالعلّية بالمفتقر البهية بالذات التي يكون خصوصياتها لاغية في العلّية؛ و لم يعلم أن المصحّح لدخول الفاء بالذات ما يكون علّيته بالذات لا بالعرض، و لو كانت علّيته بالعرض لكانت صحّة دخول الفاء بالعرض و بالعكس؛ و لو كانت تلك بالذات لكانت هذه بالذات، و لو كانت

تلك بالعرض لكانت هذه أيضاً بالعرض، لا أنّ هذه بالذات فيما يكون تلك بالعرض أو بالذات.

وبما قرّرنا [هـ] اندفع ما قال: «ان اريد باحتياج المعلول الى العلة كون المعلول بوجه لا يمكن وجوده الا بها، فنحن لانسلم أنّ المعلول يحتاج الى علة، كذلك لجواز أن يكون له احتياج الى أمرين يمكن أن يوجد بدون كل واحدة منهما، فأيتتهما وجدت وجد المعلول بها من غير أن يتوقّف حينئذٍ على الأخرى؛ وان اريد به مجرد الاستناد المصحح للفاء فهو لا ينافي الاستغناء عنه»، انتهى.

وجه الاندفاع أمّا أولاً: فيها أوضحنا [هـ] من عدم الفرق؛ و أمّا ثانياً: فلما صرّح به المصنّف - قدّس سرّه - من أنّ المعلول أمّا يستند الى ما يتوقّف عليه بخصوصه، وهو أمر ضروري به يشهد بديهة العقل الحاكمة بامتناع وجود الموقوف /PB180/ بدون وجود الموقوف عليه، فلو كان للمعلول أن يوجد تارةً بأمر وأخرى بآخر لكانت العلة بالحقيقة هي القدر المشترك لا كل واحدة منهما.

[٢٣/٣٦٩] قال: ويحكم في رابعة برهان الشفاء □

أقول: قلت: «ظاهر الشيخ في فصل في تحقيق ما أورده المعلّم الأوّل في معنى توسيط العلل و محاذاة مذهب كلامه من المقالة الرابعة من فنّ البرهان أطراد نحو الوحدة و انحفاظها بين الحدّ الأوسط و الأكبر في قياس العلامة، و هو قياس ضميرٍ أوسطه علامة حصول الأكبر في الأوسط، و هو قد يكون على هيئة الأوّل من الأشكال، كقولنا: «هذه المرأة ذات لبن، فهو اذن قد ولدت» و قد يكون على هيئة الثاني منها، كقولنا: «هذه المرأة مصفار، فهي اذن حبلى» و قد تكون على هيئة الثالث منها كقولنا: «الشجعان ظلمة، لأنّ الحجاج كان شجاعاً» و من هذه الأقيسه قياس يكون على هيئة الأوّل من الأشكال حكمه مطرد؛ و ليس الأمر فيما سواه كذلك؛ اذ الأوسط في دليل يكون على هيئة الثاني منها يكون أعمّ من

نظرين، وفي الثالث منها أخصّ، ولذا نوحى عكس الكبرى الثاني منها نصار كاذباً؛ إذ كلّ مرأة هي حبلى فهي مصفار وليس كلّ مصنار هي حبلى؛ ومن المحققين اختاروا أن مثل هذا القياس ان كان على هيئة الأوّل من الأشكال فهو دليل وعلامة؛ وقد يقال للأوسط فقط «الدليل» و«العلامة».

فاذا تقرّر فجدير بنا معاً نقل ما وقع عن الشيخ هنالك بعبارته وها هي: «وأمّا علّة للقياس كالعلامة والأعراض التقريبية فهو ممكن. فيمكن أن يفهم أنه يعنى العلّة التي هي علّة في جميع الموضوعات، لا علّة خاصة لموضوع موضوع. فكأنه يقول يعنى المعلم الأوّل أن مثل هذه العلّة يكون مساويةً للمعلول، حتّى إن كان المعلول مشترك اسم واحد شيئاً واحداً، فما يجعل علّة له لا يمكن أن يوجد شيئاً واحداً إلا باشتراك الاسم حتّى يكون مساوياً له، وإن كان المعلول جنساً لمعلولات نوعية كانت العلّة جنسيةً لعلل نوعية، وإن كان واحداً بالنسبة إلى كثير كانت العلّة كذلك؛ فنجد الحدّ الأوسط في هذه على طبيعة الأكثر، فأنه إن كان الأكبر متواطياً يجب أن يكون ما يوجبه - وهو علّة له بالذات - معنى محصلاً متواطياً، فإن كانت العلّة من حيث هي علّة، معنى محققاً محصلاً غير مبهم، فيجب أن يكون ما يجب عنها معنى بازائه محقق محصل غير مبهم يدلّ عليه باسم واحد؛ فاذا كان هذا هكذا فإن لم يكن الأكبر محصلاً؛ فالأوسط ليس محصلاً، فإن خصّصت المسائل لموضوعات /PA181/ مختلفة فيها مطلوب واحد، والمطلوب أولاً لمعنى عام لها، فالمسائل ليست كثيرة بل واحدة، وإذا أخذت لها حدود وسطى مخصّصة فليست بالحقيقة كثيرة، بل واحدة لوحدة المطلوب. فإن المخصّصات الملحقّة به قد تزال وتبقى العلّة علّة للمعنى العام في ذلك الحكم بعينه، مثل ابدال النسبة مخصّص بالعدد وهناك حدّاً أوسط آخر وتخصّص وهناك حدّاً أوسط آخر بما هو كمّ، والحدّ الأوسط هو الشيء المشترك للحدّين الأوسطين المأخوذين في العلمين»، إلى آخر ما ذكره.

وهو يدلّ على انحفاظ الوحدة بين الأوسط والأكبر. ومن البين أنّه لامضائقة معه في هذا الحكم لظهوره، ولكنّ الكلام عليه فيما ذكره في التعليقات من انحفاظ نحو الوحدة بين العلل المعطية من العقول الفعّالة وبين الأفلاك الأثرية بقوله: «تعليق: لا يصحّ أن تكون الكثرة الحاصلة في العقول الفعّالة علّةً لكثرة شخصية تحت نوع واحد، حتّى يصحّ أن يصدر جميع الأفلاك عن عقل، مع أن تكون الأفلاك أشخاص نوع واحد، لأنّ تلك الكثرة إمّا أن تكون مختلفة الحقائق وتتبعها أشياء مختلفة الحقائق والأنواع، أو كثيرةً مختلفةً لا في الحقائق، بل في الأعراض؛ ولا يصحّ ذلك إلا في مادّي ولا مادّة هناك؛ فالكثرة الحاصلة في العقول يجب أن تكون كثيرةً في الحقائق لا في الأعراض. فاذن يجب له أن يكون ما يختلف به معلولات تلك الكثرة اختلافاً في الحقائق، فلا يصحّ صدور أشخاص كثيرة عن عقل واحد. فاذاً أشخاص الفلك أنواع كثيرة يجب أن تكون لكلّ واحد منها علّة كعلّة الفلك الأقصى، فتتكثرّ العقول على هذا الوجه»، انتهى كلامه في عليّة العقول. وهو ينحصر كلّ نوع منها في شخص للأفلاك، وهي أيضاً كذلك وليس في شيء منها كثرة شخصية لحقيقة نوعية حتّى يصحّ أن يستند الى واحد نوعي أو كثرته الشخصية.

وبالجملة: أن انحفاظ نحو الوحدة النوعية بين عقل وفلك لانحصار كلّ منهما في هويّة شخصية، والقدر المشترك بين الأفلاك من الحقيقة الجنسية تستند الى القدر المشترك بين العقول الفعّالة لا من خصوصية كلّ عقل لاغية في العليّة للقدر المشترك بينهما، وليس في شيء /PB181/ من الطرفين كثرة شخصية تحت حقيقة نوعية حتّى يمكن أن يقال بجواز استنادها الى حقيقة جنسية مشتركة بين العقول، وجوب انحفاظ نحو الوحدة بين العلل ومعلولاتها هيئنا ناشٍ عن خصوصية كون نوع في شخص، فالخصوصية النوعية بازاء الخصوصية النوعية.

والأستاذ - قدّس سرّه - يجوز أن يكون كلّ فلك بنوعه مستنداً الى جنس مشترك بين المعقول استناداً المشروط الى الشرط، وذلك بخلاف ما اذا كان فاعلاً، فأنّه لا بدّ وأن

يكون أقوى، فالمتّحد بالنوع لا يصحّ أن يكون فاعله معنى جنسياً، بل يكون واحداً نوعياً، أو هويّةً شخصيةً؛ ولا يحصى عمّا أورده الأستاذ من الايراد على ما في التعليقات مع ايراد آخر، حيث حكم بترتب كلّ فلك على عقل من جهة ما له من الامكان، وهو أمر سلبي لا حقيقة نوعية ولا جنسية؛ بل أمر اعتباري؛ فاذا جاز هذا، فجواز استناده الى حقيقة جنسية أولى وأخرى؛ والعقل وان انحصر نوعه في شخصه لكنّه بحسب حقيقة جنسية - وهو الجوهر - والذي يمكن أن يقال من قبل الشيخ أنّ ما نقلنا من التعليقات مبني على كون العقول عللاً فاعليّةً للأفلاك، فلا يرد عليه جواز استناد المتّحد بالنوع الى المتّحد بالجنس، ولكن يصحّ العكس، وكذا يصحّ استناد الواحد بالنوع الى الواحد بالشخص، كما أشار اليه الأستاذ من الايراد؛ وأمّا كون الفلك متوقفاً على امكان العقل فهو التحقيق عنده؛ وأمّا ورود الايراد على ما نقلنا من البرهان فهو محلّ اشكال.

والمحصل: أنّ الفاعل الآلهي فهو ما يفيد وجود الشيء و تفرّزه، والفاعل الطبيعي هو مبدأ التحريك في آخر من حيث هو آخر، سواء كان بالذات أو بالعرض؛ وهو بهذا المعنى قد يفيد ما هو مثله، كالسخونة النارية المفيدة لسخونة الماء مثلاً، وقد يفيد ما لا يكون مثله، كالحركة المفيدة للسخونة.

ثمّ إنّ الفاعل الطبيعي قد يكون شخصياً و معلوله نوعياً، وقد لا يكون كذلك ألا ترى أنّ الموجود الذي لا قرار له كالحركة مثلاً و هو معنى جنسي أو نوعي علّته أمر شخصي و هو الزمان!

و بالجملة: أنّ تكثر الأشياء أمّا أن يكون بحقائقها، أو يكون بحسب تعدّدها مع اشتراكها في حقيقة نوعية واحدة؛ والكثرة المتّفقة الحقيقة إمّا أن يكون آحادها غير قارّة، أو يكون قارّةً.

الأوّل من هذين القسمين لا يمكن أن يوجد الآ مع زمان و مكان، فإنّ العلّة الأولى للتغيّر بهذا الوجه في الوجود هي الوجود الغير القارّ لذاته الذي يتصرّم و يتحدّد على

الاتصال - وهو الزمان - /PA182/ و يتغير بسببه ما هو فيه أو معه تغيراً على الوجه المذكور.

و الثاني لا يمكن أن يوجد إلا في مكان أو مع مكان؛ فإنّ العلة الأولى للتكثر بهذا الوجه هو الوجود الذي يقبل الوضع لذاته، و يلزم التجزّي بأجزاء مختلفة الأوضاع بالمعنى المذكور، و بالمعنى الذي يكون لبعض الأجزاء الى البعض نسبةً بأن يكون في جهة من الجهات و بُعد من الأبعاد دون غير ذلك البعد، و كلّ موجود يكون شأنه كذلك فهو مادّي. و الطبائع المعقولة اذا تحصّلت في أشخاص كثيرة تكون العلة الأولى لتعيّن أشخاصها و تشخصها هي الزمان - كما للحركات - أو المكان - كما للأجسام - أو كلاهما - كما للأشخاص المتغيرة المتكثرة الواقعة تحت نوع من الأنواع - و ما لا يكون زمانياً و لا مكانياً فلا يتعلق بهما، و هو العقل المبرّأ من اسناده إلى احديهما، كما اذا قيل: الانسان من حيث طبيعة الانسانية معنى يوجد و أين^١ يوجد أو الخمسة نصف العشرة في أيّ زمان يكون و في أيّ بلد يكون، بلى! اذا تغير شخص منهما كهذا الانسان و هذه الخمسة و العشرة فقد يتعلق بهما تغير بسبب تشخصهما، و كون الأشخاص المتّفقة الحقيقة زمانياً أو مكانياً لا يقتضي كون المختلفة الحقائق غير زمني و غير مكاني، فإنّ كثيراً من هذه توجد أيضاً متعلّقاً بالزمان و المكان، كالأجرام العلوية بأسرها و كليّات العناصر السفلية.

[١٩/٣٧١] قال: و بالقصد الأوّل على الحقيقة □

أقول: فاذا قيل انّ الأمر الكلّي كالحرارة المطلقة يجوز أن يقال انّ لها عللاً كثيرة، فهو محمول على جواز أن تكون علل كثيرة لا يتعيّن أن يقع جزئياته بواحدة منها فقط، فإنّ بعض جزئيات الحرارة قد يقع بسبب مجاورة النار، و قد يقع بعض آخر بسبب شعاع

الشمس، وقد يقع بعض آخر بسبب الحركة، لاقتضاء كل واحد منها الحرارة.
قال خاتم المحصلين في بعض كتبه المنطقية: «أنهم قالوا البراهين المتعددة على مطلوب واحد هو بالحقيقة برهان واحد، اذ ليس شيء واحد إلا علة تامة»، هذا كلامه؛ وهو يعطي أن ليس للمعلول الواحد النوعي إلا علة واحدة تامة؛ والبراهين إنما تقوم عليها لا على الجزئيات المتغيرة المتبدلة.

و من ههنا لاح أنه لا يلزم من عدم احتياج المعلول النوعي لذاته الى علة معينة استغناؤه عن العلة، لجواز أن يحتاج لذاته الى علة ما ويكون الاستناد الى علة معينة لا من جهة المعلول، بل لأن العلة المعينة يقتضي وجود المعلول.

و بالجملة: أن المعلول سواء كان نوعياً أو شخصياً لا يحتاج إلا الى أمر لا يمكن أن يتحقق بدونه. غاية الأمر أن هذا الأمر قد يكون واحداً شخصياً امتنع /PB182/ تعدده و تكثره، و قد لا يكون كذلك؛ و على الأول أن هذا الشخص علة له باعتبار واحد فقط، كانت العلة هذا الأمر من هذه الهيئة؛ و ان لم يكن الأمر كذلك، بل كان علة له باعتبارات متعدده، كانت العلة بالحقيقة هي القدر المشترك بينهما. و إنما اسند المعلول الى خصوص واحد واحد منها لاشتماله على ما هو العلة. لا لكونه علة له بخصوصه؛ كما أن المعلول اذا كان واحداً بالنوع كثيراً بالشخص قد يستند في ضمن كل فرد الى علة أخرى لذلك أيضاً.

و الحاصل: أن الواحد النوعي أو الشخصي اذا وقع تارة بامر، و أخرى بآخر، أو استند تارة الى امر، و أخرى الى آخر، فهو ليس لكون كل واحد منهما علته التامة، لاستحالة؛ بل لأن علته التامة أحد الأمرين أو القدر المشترك بينهما، فاستناده اليهما مثلاً لاشتمالهما على ما هو بالحقيقة العلة، لا لكون كل منهما علة مستقلة، فلا تكون لأمر واحد إلا علة واحدة؛ فينعدم لاحالة بانعدامها و هو المطلوب.

فان قلت: لو صح ذلك لجاز أن يستند الواحد بان شخص الى الواحد بالنوع، والقوى بأجمعهم صرحوا بخلافه.

قلت: ليس كذلك، اذ الرئيس قال ان وجود الهيولى العنصرية أو بقاؤها يستند الى واحد بالعموم هو المبدأ الفيّاض مع إحدى الصور الجسمية أو النوعية الواردة عليها بالتعاقب. غاية الأمر أنه قال: ان الواحد بالعموم انما جاز أن يصير علّةً لأمر واحد اذا حفظ عمومه بأمر واحد شخصي هو هيهنا المبدأ الفيّاض الباقي عند توارده شرائطه متعدّدة على الهيولى، فالواحد بالعموم الذي هو المبدأ مع واحدة من هذه الصور جاز أن يكون علّةً لأمر واحد هي الهيولى الباقية؛ وأيضاً يصحّ ان يقال أن الواحد بالعموم هو القدر المشترك بين الصور المتعاقبة وهو من شرائط تأثير الفاعل الذي هو الأمر الشخصي غاية الأمر أن ليس لتعيّن تلك الصور مدخل في تأثيره ولا محذور فيه.

[١٦/٣٧٥] قال: ما يشمل الامتناع بالغير □

أقول: و ذلك بأن لا يكون للواجب جهة كمالية يستدعيها الممكن الأشرف، فيكون الممكن الأشرف ممتنعاً بالغير؛ وان أريد امتناع ذلك الممكن الأشرف بالذات فلا. والحاصل: أنه يلزم ممّا ذهب اليه أن لا يكون الواجب كاملاً من كلّ جهة، لانتفاء جهة كمالية مستتبعة لوجود الممكن الأشرف، فيستحيل وجوده لاستحالتها، فيكون ممتنعاً بالغير بحسب انتفائها، فيلزم نقصانه - تعالى مجده عما يقول الظالمون علواً كبيراً - فما ظنه من امتناع وجود ممكن أشرف من امتناع جهة كمالية، فالنقصان عن الفاعل، /PA183/ تعالى عن هذا؛ وذلك على خلاف ما عليه الأمر فيما سلكه المصنّف - قدّس سرّه - من أن النقصان هنالك من جهة القابل لا الفاعل، لأنّ حيثية وجوبه الذاتي ملاك جهات كمالية بمّرات لا يتناهي، فكلّ ما يتصوّر من جهة كمالية بل فوق ما يتصوّر هنالك فهنالك قائمة، و الممكن الأشرف من الصادر الأوّل ممتنع لاستحالة صدوره معه في درجة واحدة عن الباري الواحد الحقّ، فيكون صدوره عنه بعده، فيكون الأخسّ واسطةً صدور الأشرف، و هو خلف محال. فالنقصان هنالك من جهة القابل لا الفاعل.

[٢١/٣٧٥] قال: و علاه أن يقال من المحال بالذات □

أقول: حتّى يلزم أن يكون الممكن الأشرف ممتنعاً محالاً بالغير، وهو انتفاً جهة مجده له - تعالى - لاستحالته بالذات، كما ظنّه ذلك القائل: «بل انّ سبيله»، الى آخره.

[٢٣/٣٧٦] قال: و غير ما مدخل فيه □

أفيد: عطف على الضمير المجرور في «لغيره». و حاصل الكلام اذ لا مدخل فيها لغيره و غير معلولاته المنتهية الى المعلول الأوّل الذي لا مدخل فيه لغيره سبحانه، اذ المملوك و ماله لمولاه.

[٢/٣٧٧] قال: و الامكان بالذات بالامتناع □

أقول: أي استحالة جهة يستدعيها الممكن الأشرف، و هي ممتنعة بالذات، لكنّها ممكنة بالقياس الى الغير، أي الممكن الأشرف.

[٣/٣٧٧] قال: فساد الخلط بين امتناع استدعاء المعلول □

أقول: حيث أن ليس استدعاء الممكن الأشرف أمراً في العلّة من الجهة الكمالية ممتنعاً، بل هو موجود في العلّة؛ و أنّما الممتنع حصول مستدعاه من العلّة بأن لا يكون لها و هو يستدعيه. قال الشيخ في التعليقات: «تعلّق: أنّما يتوهّم كمال فوق كمال باعتبار ذوي الكمال، و تفاوت بعضهم من بعض في اضافة الكمالات الى الكمال التامّ، و كان الأوّل غايةً في الكمال التامّ، فيكون التفاوت بحسب ذلك و اذا كان الأوّل غايةً في الكمال و ليس وراءه كمال يقاس به كماله، فلا يتوهّم كمال فوق كماله».

[٤/٣٧٧] قال: و الخلط بين استدعاء المعلول أمراً هو حاصل بالفعل □

أقول: و هو غير ممتنع، لأنّ جميع الكمالات بمزات لا يتهاهى حاصل هنالك، بل

الممتنع استدعاؤه أمراً في العلة لم يكن لها لامتناع دخوله في الحصول، بل يمتنع امكانه؛ لأن جهات الفضل و الشرف و مراتبه موجودة هنالك بما لا يتناهى بمراتب لا يتناهى كما أوضحه - قدس سرّه - بقوله: «بيان ذلك»، الى آخره.

[٥/٣٧٩] قال: و اكمله^١ للممانعة أسباب سماوية □

أقول: الى مثل هذا أشار اليه الرئيس في التعليقات بقوله: «تعليق: /PB183/ العلل المفارقة المحدث للنفوس الانسانية ليس بأن يحدث عنها نفس أولى من أن تحدث نفس أخرى والموضوع للنفس وهي المادة المطلقة كذلك ليس بأن يحصل فيها نفس أولى من أن تحصل نفس أخرى، إلا بأن تتخصّص المادة بشيء يكون قبولها لهذه النفس دون تلك النفس، وذلك الشيء هو مزاج تتخصّص به المادة، فتكون المادة بذلك ترجّح وجود هذه النفس على غيرها؛ وكذلك الصور في الموادّ والأعراض في الموضوع لا ترجّح المادة هذه الصورة على غيرها إلا بسبب مخصّص، ولا ترجّح الموضوع ذلك البياض مثلاً على غيره إلا بمخصّص، إلا أن المخصّص في الصور والأعراض يخصّصها بالموادّ والموضوع، ويوجدتها فيها، و في النفوس يخصّصها بالأجسام الموضوعه لها، ولا يطبعها فيها، لأنّ النفوس قائمة بذواتها وتلك الآخر لا تقوم بذواتها.

[٢١/٣٧٩] قال: أي في الابداعيات ... □

أقول: حيث انّ مراتب العقول في السلسلة الطولية مرتبة على حيثيات مترتبة و حيثيه صدور الصادر الأوّل هي اللّازم الأوّل للفاعل الحقّ - جلّ مجده - و حيثيات صدور التوالي لوازم مترتبة مستتبعة لترتب تلك التوالي. و ظاهر الشيخ - كما نقلنا [هـ] سابقاً - أنّ الصادر الأوّل عنه - تعالى - هو اللّازم الأوّل، فيكون مترتباً على ذاته بذاته؛ وكذا ظاهر

الأستاذ فيما سيأتي في الوميض الآتي وغيره من الابداعيات المقدسة مترتب على حيثيات مترتبة و ترتب النفوس الفلكية و الأجرام الأثرية في هذه السلسلة متأخرة عن مراتب العقول. وأما الأمر في السلسلة العرضية على ما قال: «فأما في عرض السلسلة»، الى آخره؛ فعلى شاكلة كون العقل الثاني، و النفس الأولى و جرم الفلك الأقصى الصادرة من حيثيات»، الى آخر ما ذكره من ترتبها على حيثيات مختلفة بالرتبة متصافقة في الدرجة.

[١٧/٣٨٣] قال: واما متحرك بالتسخير □

أقول: لاخفاء في أن النفس المحركة للبدن تسمى حركتها الصادرة عنها تسخيرية، لأنها تكون بحسب أعراض و دواعٍ؛ فهي مسخرة لها إلا أن الفرق بينها و بين الطبيعة أنها تشعر بأعراضها، و الطبيعة لا تشعر بها؛ ولكنه ليس المراد ههنا حيث جعل المتحرك بالطباع ما يقابله.

و لعل المراد معنى آخر يظهر بعد تمهيد أن الحركة حالة متجددة غير ثابتة، فلا يزال يتجدد نسبته. أفلا يجوز أن يكون شيء غير ثابت /PA184/ من معنى ثابت، و الحركة في المتحرك لا يكون مقتضى طبيعة المتحرك؛ فإن الحركات يتجدد شيئاً فشيئاً، و تفوت الأولى و تلحق الثانية و الطبيعة باقية ثابتة. فيجب أن يكون عن حالة غير طبيعية و سبب تجددها الحالة الغير الطبيعية، و الطبيعة لا تتحرك بالاختيار و الإرادة، بل بالتسخير، فتكون حركتها الى جهة واحدة.

فقد بان أن الجسم المتحرك بالطبيعة حركته بها يسبب تجدّد حالات غير طبيعية؛ و أما حركة الطبيعة نفسها ليست بالإرادة و لا بالطبيعة. أما الأولى: فظاهرة؛ و أما الثانية: فلانتفاء أن تكون للطبيعة طبيعة و لا بالقسر، فتكون حركة تسخيرية، و احتمال كونها قابلةً و فاعلةً للحركة بالمعنى المستحيل لا مجال له بحال، حيث أن قبولها لها على سبيل ما بالعرض لا ما بالذات.

و بالجملة: أنّ حركة الطبيعة و تبدّل أوضاعها الغير الطبيعية الناشئة عن خارج حركة تسخيرية، و حركة الجسم بحسبها حركة طبيعية.

هذا ممّا يظهر من تتبّع كلام الرئيس؛ و قد يلوح إطلاقها على حركة الطبيعة الى غير مكانها الطبيعي، بل القسري كما يلوح في بحث الميل، حيث قسّم الى طبيعي و قسري و نفساني، لأنّ مبدأه و ما ينبعث هو منه - أعني الطبيعة - ان كان يفعل أوّلاً من فاعل خارج عن محلّة انفعالاً به يحدث الميل في محلّها فهو قسري، كالحجر الصاعد، فإنّ الفاعل الخارجي مسخر طبيعته، فيصدر عنها الميل الى العلوّ، و ان لم يكن الأمر كذلك فحينئذٍ ان يحدث الميل في محلّه مع مقارنة شعور و استعانة في صدورها فهو ميل نفسي، كاعتماد الانسان على غيره؛ و ان لم يكن ذلك باستعانة الشعور فهو ميل طبيعي، سواء اقتضته القوّة التي هي مبدؤه على وتيرة واحد، كميل الحجر المسكن في الجو، أو اقتضته على و تاير مختلفة، كميل النبات الى التبرّز و التزيّد.

و منهم من سمّى الميل المقرون بالشعور ارادياً، و جعل النفسي أعمّ منه و من ميل النبات، لاختصاصه بذوات الأنفس؛ و بهذا الاعتبار يقال لميل النبات أنّه نفسي، و يخصّ الطبيعي بميلٍ يصدر عنه الحركة على وتيرة واحدة دون ارادة و شعور؛ و منهم من جعله خارجاً عن هذه الأقسام لكونه مركّباً.

ثمّ لاختفاء في أنّ الميل يطلق /PB184/ تارةً و يراد به المدافعة، و يطلق مرةً أخرى و يراد به مبدؤها، كما يظهر من الشيخ في الشفاء و رسالة الحدود. و أمّا الأمر الأوّل فلما قال الشيخ: «انّ هذا الأمر لكون الجسم خارجاً عن مكانه مدافعاً له؛ يسمّى مدافعةً و لكون الجسم متوجّهاً الى مكان آخر يسمّى ميلاً». ^١ فقد لاح أنّ المدافعة المخصوصة هو الميل؛ و أمّا كون الميل هو مبدأ الحركة، فكما حقّقناه آنفاً.

[٢١/٣٨٣] قال: و تحريكه أمّا باعطاء المبدأ القريب الذي به التحرك □

أقول: و ذلك كما في عالم العناصر حيث أنّ صورها النوعية محرّكة لها، و الأمر في عالم الأفلاك، فلعدم تناهي حركاتها يقوى عليها القوى المنطبعة الجسمانية، فتحريكه أيّاها بافاضته أشواقاً للجوهر المتحرّك المنتقل عن بعضها الى بعض، و هو النفس المجردة الفلكية على ما نبّه عليه بقوله: «أمّا بأن يكون هو المؤتمّم».

فان قلت: إنّ السافل هو الذي عشق العالى - كما قال الأستاذ - فكيف يجمع قولهم لولا عشق العالى لانطمس السافل.

قلت: إنّ عشق العالى عبارة عن عشقه بذاته و ابتهاجه بخيرية ذاته، و من جهة خيرته ذاته يفيض على السافل أشواقاً متتاليةً فهي معشوقة له بالعرض. فانّ من ابتهج بشيء ابتهج بجميع ما يصدر عنه من حيث يصدر عنه. فيرجع معشوقيته الى معشوقيته لنفسه. فلذا قيل: إنّ العالى لا يريد السافل، و لا يلتفت لفتة و الاّ لزم استكمال به؛ فالمحبوب و المراد بالحقيقة نفس ذاته التي لا معنى ماله بالقوّة، و رشح الأشواق على الجوهر المجرد فعلى سبيل البتّ. ألا ترى أنّك لو عشقت و احببت انساناً فتحب آثاره؟! فكان المحبوب بالحقيقة ذلك الانسان على ما قيل^١:

أمرّ على الديار ديار سلمى اقبل ذا الجدار و ذا الجدارا

و ما حبّ الدار شققن قلبي و لكن حبّ من سكن الديارا

فما ظنّك بخالق العقل و ملهمه، على ما قال: «فجملة السماويات المسماة»، الى آخره.

قال المعلّم الثاني في كتاب الفصوص: «صلّت السماء بدورانها و الأرض برجحانها»؛

و قيل في الشعر:

فذلك من عميم اللطف شكر و هذا من رحيق الشوق سكر

قال الرئيس في غير موضع من كتاب التعليقات: «إنّ القوى الأرضية كالنفوس و الطبايع لا تحرّك موادّها لتحصيل ما تحتها من المزاج و غيره و ان كانت هذه من التوابع اللازمة لها؛ بل الغاية في تحريكاتها لمودّاها هي كونها على أفضل ما يمكن لها، ليحصل لها النسبة بما فوقها، كما في تحريكات نفوس الأفلاك أجرامها بلا تفاوت»، انتهى.

و من ههنا لاح أنّ جميع الأشياء من العاليات و السافلات طالبة لكمالاتها بحسب ما يليق بها، و يتصوّر في حقّها، فلكلّ منها عشق و شوق ارادي أو طبيعي، حتّى أنّ فاعل التسكين كفاعل التحريك في أنّ مطلوبه ليس ما تحته - كالأين مثلاً - بل /PA185/ مطلوبه الطبيعي و محبوبه الحقيقي كونه على أفضل ما يمكن في حقّه. و المتألهون من الحكماء حكموا بسرّيان نور الشوق في جميع الأشياء على تفاوت مراتبهم و اختلاف طبقاتهم. ﴿فلكلّ وجهة هو موليها﴾^١ و يقتبس بنار الشوق و التعشّق نور الوصول لديها و ﴿ان من شيء إلاّ يسبح بحمده﴾^٢.

فقد لاح سرّ ما قيل: لولا العشق ما يوجد سماء و لا أرض، و لا برّ و لا بحر. فان ازعج سرّك فقلت: إنّ الارادة الجزئية المتجدّدة يجب أن يكون محدثها شيء جزئي، فانّ العقول الفعّالة لا يحدث عنها تغيّرات جزئية سواء كان ارادةً أو طبعاً، فان كانت علّة الارادات الجزئية للنفوس الفلكية شيئاً آخر غير العقول الفعّالة أو ما ينتهي اليه، فلأتأثير للمفارق في الحركات الفلكية.

قلت ما قاله الرئيس من أنّ الارادة الجزئية عن تخيّل جزئي عن مشاهدة لحال جزئية، و ربّما كانت عن ارادة متقدّمة اذا انضم اليها التخيّل مع المشاهدة أوجبت ارادة أخرى، يحجّ فيبلغ بغداد، ثمّ يريد من بغداد؛ و ربّما كانت مبتدأه عن ارادة متقدّمة، كمن هو ساكن فينبعث له تخيّل عن حسّ أو تذكّر أو فكر، فينبعث منه.

[١/٣٨٤] قال: فهي لامحالة ارادية ... □

أقول: فان قلت: انّ الطبيعه لا يجوز أن يصدر عنها حركات غير متناهية، و هو صحيح، و لكن لا يلزم اذا لم تكن حركة الفلك طبيعيةً أن تكون اراديةً، بل أن لا يكون طبيعيةً، و يحتاج الى بيان أن الحركات ما لا تكون طبيعيةً فهي ارادية. قلت: لأنّه إمّا أن تصدر عن قصد و ارادة و إمّا أن لا تصدر عنها فيصدر عن جوهر الذات و صورته أو عن أمر من خارج و حيث لا طبع لا قسر.

[٤/٣٨٥] قال: و ذلك أنّه لمّا لم يكن هويّة □

أفيد: عني بالهوية هنا الماهية، فأنّه سبحانه وجود محض متعالٍ عن الماهية، و كلّ ذى الماهية معلول و مخلوق له؛ و أيضاً أنّه لو كان له الماهية كلّيةً امتنع أن يصدر عنه الهوية الشخصية، و الّا لزم أن يكون المعلول أقوى من العلّة.

[٧/٣٨٥] قال: أعني به هويّة العقل □

أفيد: يعنى بقولي: «هذا».

[١٠/٣٨٦] قال: على الرشح ... □

أقول: كما عليه المشاؤون حيث ذهبوا الى أنّ الصور القائمة بالنفوس الناطقة على الرشح؛ و قوله: «أو على الاشراق» اشارة الى ما عليه الأفلاطونيون؛ و على التقديرين تنتقش فيه ...

فان قلت: انّ النفس الانسانية في مبدأ فطرتها خالية عن الصور الانتقاشية كلّها بتّةً، و تحصيلها باستعمال الآلات يستلزم علمها بالآلات. فلو كان علمها بها لزم توقّفه على استعمال الآلات المتوقّف على علمها بها، و هكذا يعود الكلام الى أن يدور أو يتسلسل، و

كلاهما محال لحدوث النفس.

قلت: /PB185/ انّ علم النفس بذاتها و كذلك آلاتها التي هي مشاعرها الباطنة و حواسّها الظاهرة حضوري شهودي. ثمّ بعد هذا العلم ينبعث عن جوهر النفس لذاته استعمال الآلات بدون تصوّر استعمال الآلات و التصديق بفائدته سابقاً، حيث انّ هذا الاستعمال ليس فعلاً اختيارياً بمعنى حصوله بالقصد و الاختيار، بل إنّما هو فعل جوهر نفسه من دون قصد و رويّة، بل ذاته موجبة لاستعمال الآلات من حيث شوقها الذاتي الى كمالها الأقصى و الى الشبه بما فوقها، فلا يكون مسبوقاً بقصد زائد على ذاته، بل علمها الحضوري بجوهر ذاتها و آلاتها كافٍ في ذلك، و ليس عادمة الشعور كإحراق النار و تبريد الماء؛ بل لأنّها لما كانت عالمةً بذاتها علماً حضورياً أنّ وجودها عاشق لها و لفعالها عشقاً ناشياً عن الذات لذاتها اضطرّت الى استعمال الآلات تحصيلاً لاستكمال ذاتها و انتظام ما يليق بحالها.

[١٥/٣٨٦] قال: فان^١ مهما بقيت على ملكة الاتصال □

أقول: أنت خير بجواز أن^٢ يقال: أن ليس في القوّة الخيالية صور هذه الأمور في حالة السهو، بل فيها كيفية استعدادية لها يتمكّن بها من استرجاعها متى شاءت بافاضة صورها عليها، كما أمر الأستاذ في القوّة العاقلة؛ بل نقول: انّ الصور الحاضرة في الحسّ المشترك قد تزول عنه بالكلّيّة بحيث يحتاج الى احساس جديد - وهو النسيان - و قد يزول عنه لا بالكلّيّة، بل بوجهٍ يحضرها بأدنى التقات - وهو الذهول - و ذلك كما يترشّح الصور اليه من الباطن، و لا يحتاج الى المشاهدة في ذلك، كما عليه أمر الایحاء و مشاهدة الأنبياء الملك و سماعهم منه الحروف والأصوات بالباطن، من دون المشاهدة بحسب الأعيان، كما تقرّر في موضعه.

و بالجملة: يحتمل أن يكون للجنس المشترك ملكة الاسترجاع، كما عليه حال

النفس بحسب ماها من مرتبة العقل بالفعل، حيث إنَّها مبكة استرجاع الصور العلمية من واهبها على أن تكون خزانة الحس المشترك النفوس المنطبعة انفسكية التي هي بمنزلة الخيالات نفوسها المجردة المدبرة، كما العقل لنقل بمنزلة خزانة الصور المعقولة للنفوس المجردة الانسانية. والفرق بين السهو والنسب في تصور اخيائية بملكة الاسترجاع الى ما في النفوس المنطبعة في الأجرام الأثيرية من النفوس الحسية المرتسمة فيها وعدمها.

ثم لا يخفى أنَّ ما ذكره العلامة الخليل نقلاً عن الحكماء حيث قال: «أما المعقولة، فإنَّ سبب النسيان هو زوال الاستعداد بزوال النفس نعمه في باب التصورات والتصدقات»، الى آخره، فيمكن أن يرجع الى ذلك بأن يكون المراد من PA186/ زوال المفيد زوائه بما هو مفيد. وذلك لأنَّ بزوال استعداد الاسترجاع يزول العقل المفارق المفيض بما هو مفيض لامتلاً.

[٢٣، ٣٨٦] قال: والكواذب بما سوء استعداد النفس.

أقول: هذا هو الجواب المقنع المشبع لا يرتسم الكواذب في العقل الفعّال بحسب التصوّر. بل كلّ ما فيه حقّ في حدّ نفسه صدق لاشبهه تعثريه، وإنَّ من المرايا الانسانية بحسب سوء استعداداتها ترسم فيها تلك الصور الحقّة المرتسمة في العقل الفعّال بصور كاذبة. ألا ترى أنَّ الصورة المستوية اذا انعكست الى المرايا المتخالفة ترى مختلفاً لا يوافق تلك الصورة المستوية! سيّما اذا نظرت الى جرم السيف فترى صورتك صورةً مستطيلةً مع أنَّها على استوائها، فجاء العقل الفعّال وعلوّه أقدم من أن يرتسم فيه الكواذب على سبيل التصوّر: لأنَّ علمه أعلى منه ومن التصديق، على ما نبّه عليه، قدّس الله روحه.

[٥ ٣٨٧] قال: إنَّ التصوّر والتصديق أنما هما نوعا العلم الانطباعي ...

أقول: وذلك حيث إنَّ كلّ من تصوّر والتصديق مبادي ومقدمات، فيكونان

نوعين من العلم الانطباعي.

قال في جواب مسألة سئل عنها: هل للتصديق مبدأ كما أن للتصور مبدءاً؟ بهذه العبارة، «الجواب: بلى، أمّا في المصدّقات فالمبادي الأول من المقدمات، وأمّا في علل التصديق الموقعة للتصديق فالعقل الفعّال».

قال في منطق الشفاء: «إنّ كلّ قضية تتصوّر أولاً في نفسها، لكنّها إنّما يقع التصديق بها إذا نسب الى خارج على سبيل المطابقة»، انتهى. وهو صريح في أنّ التصديق بها قسم من أقسام العلم الحسولي الحادث، وفي أنّ متعلّق الحكم والتصديق إنّما هو نفس مفهوم القضية لالنسبة، كما ذهب اليه جمع، أو وقوعها ولا وقوعها على ما ذهب اليه الآخرون.

وفي برهان الشفاء ذكر ما حاصله: أنّ مبادي التصديقات منتهية الى الضروريات، والّا لزم كون الغير المتناهي محصوراً بين حاصرين /MA118/ بمرات غير متناهية، وهما الطرفان الأصغر والأكبر، والأوسط لما كان ثبوته الأصغر نظرياً على هذا التقدير، فيكون بينه وبين الأصغر أوساط غير متناهية؛ وهكذا بين كلّ وسط وأصغر؛ وبالجملة أنّ بين كلّ طرفين من الأطراف الغير المتناهية أوساطاً غير متناهية بين كلّ طرفين منها أوساط كذلك، وهكذا هلّمّ جرّاً. هذا حاصل ما ذكره.

ويمكن اثبات ذلك بنمط آخر أيضاً، وهو أنّه لو كان كلّ منهما نظرياً لما كان لنا علم، وجه اللزوم /PB187/ توقّف تحصيل كلّ علم على علم سابق هو مثله في التوقّف على علم آخر هو، أمّا العلم الأوّل بمرتبة أو بمراتب وهو الدور؛ أو علم آخر حكمه ذاك ذاهباً الى غير النهاية، وهو التسلسل، وهما باطلان؛ لاستلزامهما أمّا تقدّم الشيء على نفسه وكون المفروض نظرياً غير نظري؛ وأمّا زيادة أحد المتضائفين الذي هو المكتسب على مضائفة الآخر الذي هو الكاسب؛ اذ ما عدا العلم الأخير هو كاسب ومكتسب، وهو مكتسب غير كاسب، فيكون أحدهما أزيد من الآخر، وهو باطل ضرورة، تكافؤهما وجوداً وتعقلاً.

وأيضاً ما ذكر في أوّل البرهان^١ بهذه العبارة: «فصل في الدلالة على الغرض في^٢ هذا الفن^٣ لما كان العلم المكتسب بالفكرة والحاصل بغير اكتساب فكري قسمين، أحدهما: التصديق، والآخر: التصور، وكان المكتسب بالفكرة من التصديق حاصلًا لنا بقياس ما، والمكتسب بالفكرة من التصور حاصلًا لنا بحدّ ما»؛ إلى آخر ما ذكره هناك.

وأيضاً أنّ المسطور في الكتب أنّ العلم الذي هو من الهيئات النفسانية ينقسم إلى التصوّر والتصديق، ومن الظاهر أنّه علم حصولي حادث. فقد بان من تضاعيف البيان سرّ ما ذكره - قدّس سرّه - بقوله: «من المقرّر في مقرّه».

[٧/٣٨٧] قال: هي من لوازم ذاتها.

أفيد: «لم يعن بلوازم الذات هنا لوازم الماهية على الاصطلاح الصناعي، بل انما عني اللوازم التي لا يصحّ انسلاخ الذات عنها في الوجود»، انتهى.

[١٣/٣٨٨] قال: كان عدد العقول والنفوس

أقول: ذلك حيث إنّ البرهان الدالّ على كون العقول عددها عدد الكرات من الأفلاك الكلية والجزئية، يدلّ على كون عددها عدد الكواكب، لكونها متحرّكة حركة ارادية حول أنفسها حذو النعل بالنعل.

وانّي قد عرضت أوانّ مدارس هذا البحث من الشفاء عنده هذا المدعى غير مرّة، و هو الحقّ المبين على ما قاله - قدّس سرّه -: «قلت و عندي أنّه يشبه أنّ الحقّ» إلى آخره.

[١٧/٣٨٨] قال: وكلّ حركة كلية كانت أو جزئية...

أقول: يعني بها ما يدرك في أوّل النظر كما أنّ الجزئية ما يدرك في ثانی النظر، مثلاً أنّ

٢ - م. ب. ش. من.

١ - الشفاء، البرهان، ص ٥١.

٣ - م: النفس.

الكواكب السبعة السيّارة ترى حركاتها في بادي النظر من المشرق الى المغرب، فيقال: انّ تلك الحركة كلّية و مبدأها فلك كلّ؛ ثمّ اذا فصلت تلك الحركة الى حركات أخرى سمّيت كلّ منها حركةً جزئيةً لكونها جزءاً من تلك الحركة و مبدأها فلك جزئي.

قال قطب فلك التحقيق في كتابه التحفة: ثمّ انّ أهل هذا العلم لما وجدوا تسع حركات متخالفة أثبتوا تسعة أفلاك بادي نظرهم /PA188/ اثنين للأولين^١ و سبعة للسيّارات^٢، ويسمّى كلّ واحد منها كرة الكواكب و الفلك الكلّي له لتضمّنه جميع حركاته. ثمّ /MB118/ لما رأوا أنّ بعضاً من هذه الحركات قد تكون مركّبة من حركات أثبتوا لبسائها أفلاكاً أخرى، حسب ما تقتضيه هذه الحركات سرعةً و بطؤاً و رجوعاً و استقامةً، قرباً من الأرض و بعداً عنها، سمّيت أفلاكاً جزئيةً لكونها مبادي حركات هي أجزاء حركة مركّبة؛ و تلك الأفلاك الجزئية تدوير و خارجه المراكز و مانل القمر و ممثلاتها. و اذ به ينقسم سبعة من هذه التسعة الى اثنين و عشرين فلكاً على ما نصّ عليه في التذكرة، اذ ينقسم كلّ واحد من فلك القمر و عطارد الى أربعة أفلاك جزئية، و فلك الشمس الى فلكين، و فلك كلّ واحد من الأربعة الباقية الى ثلاثة أفلاك.

[٢١/٣٨٩] قال: منته من الجانبين.

أقول: «منته» خبر قوله «والشرف». و بالجملة أنّ الشرف في سلسلتى البدو والعود منته الى الهيولى، و ان كانت في الأخيرة مبتدأها، و في الأولى أيضاً منته إليها.

[٢٢/٣٩٠] قال: والمشهور أنّ الحيوانات كلّها ألف و أربع مائة نوعاً.

أفيد: «ألف و أربع مائة» رفع على الخبر، والتتوين في أربع مائة عوض عن المضاف اليه، أعني الحيوان المضمّن في الحيوانات، و هو المميّز للعدد في محلّ الجرّ، و «نوعاً» متعلّق

بالحيوانات على التمييز، ورافع لابهامها بالنسبة الى النوعية والصنفية والشخصية. والتقدير: أن الحيوانات باعتبار النوعية ألف واربعة مائة حيوان ولا يستقيم هنا^١ الاضافة الى نوع على الجز، على أن يكون هو المميز للعدد؛ اذ ليس الغرض بيان عدد النوع، بل المقصود عدد الحيوان من جهة النوعية، وهذا كما نقول: «الرجال عندي مائتان ضيفاً»، والتقدير «الرجال الأضياف عندي مائة رجل»، ولا يصحّ عندي «مائة رجل» ولا يصحّ عندي^٢ «مائة ضيف» ولا «خمسة عشر ضيفاً»، بل الصحيح: «مائة رجل ضيفاً» و «خمسة عشر رجلاً ضيفاً»، وكذلك «على من الدراهم مائة درهم فضة أو ورقاً» و «خمسة عشر درهماً فضة أو ورقاً»، لا «مائة فضة أو ورق»، و^٣ لا «خمسة عشر فضة أو ورق فضة مسكوك»، فليعلم!

[٢٣/٣٩٠] قال: اشتمالاً انفعالياً ...

أقول: أى انفعالاً زمانياً، لكون كمالاتها مرهونة بالقوة الاستعدادية، ولعلّ ما ذكره الرئيس في قاطيغورياس كتابه الشفاء من نفي وجود الكيفية في العقول القدسية هو هذا، و إلا فالظاهر أنّ من جملة علومها الكيفيات حيث ما كانت المعلومات كيفيات؛ لأنّ العلم من مقولة المعلوم.

ثمّ إنّ العقول وان لم تكن منفعةً /PB188/ انفعالاً زمانياً لبرائتها عن معنى ما بالقوة لكنّها منفعة انفعالاً ذاتياً من سرادقات مجده و عنايته تعالى، فتكون الصور فيها لامنّها، بل فيها من غيرها تعالى.

وما ذكره الأستاذ بقوله: «اشتمالاً فعلياً» محمولاً على اشتماله عليها بالفعل، لا بالقوة كما في النفس، فليتدبّر!

١ - ش: هذه.

٢ - م: - عندي مائتا ... عندي.

٣ - ش: - وخمسة عشر درهماً ... ورق.

على أنه يمكن أن يقال في توجيه ما ذهب اليه الشيخ في الجواب عن^١ سؤال، حيث قال: «الجواب: العقل الذي يفعل المعقولات فيه أيضاً المعقولات كاللوازم لذاته، فهو يفعلها^٢ في ذاته عن ذاته و في غيره أيضاً. وقد كان هذا احدى المسائل العشرة التي كانت في جانب الكتان سمع بها أولم تسمع^٣، و عنده جلاليات مقدّسات. معنى قوله: يفعلها^٤ ليس بالفعل^٥ العامي الذي /MA119/ بعد أن لم يفعل^٦، بل معنى وجود لازم، كما تعلم»، انتهى كلامه^٧؛ فأحسن تدبره^٨!

فان قلت: ظاهر الشيخ في الاشارات القول بالعلم الحسولي له تعالى، و كونه من لوازم ذاته الحقّة، وقوله بالعلم الحسولي للعقل المستند الى ذاته^٩ و من لوازم ذاته.

قلت: الفرق جليّ في ذلك على مانته عليه الشيخ في بعض رسائله بقوله: «الأوّل يلحظ من ذاته كلّ ممكن الوجود في نفسه واجبة به بوسط أو غير وسط، فالهيئة العلمية لازمة ذاته^{١٠} من غير أن يكون له بها شرف و رتبة، بل علوّه و مجده هو بأنّه بحيث تلزم وحدته تلك الهيئة، لا بأنّها لازمة»، انتهى.

ثمّ لا يخفى أنّ الهيئة اللازمة للعقل من الصور العلمية شرفه و بهائه و مجده، ثمّ الحقّ مقدّسة^{١١} عن كون الهيئات العلمية لازمة قائمة بذاته، و أنّما تصدّينا لدفع الشبهة من هذه الجهة على ما عليه الشيخ، فليتدبّر!

[٢١/٣٩١] قال: فقد التبس عليه ...

أقول: حيث قال: «لا بحسب الوجود» فقد نفي التقدّم بحسب الوجود بقسميه مع

- | | |
|---------------------------------|---------------------|
| ١ - م: من. | ٢ - م: يعقلها. |
| ٣ - المصدر: فيج بها اذ لم تسمع. | ٤ - م، ب: يعقلها. |
| ٥ - م، ب: يعقل. | ٦ - م: يعقل. |
| ٧ - راجع: المباحثات، ص ٣٠٢. | ٨ - ب: فأحسن تدبره. |
| ٩ - م: الى ذاته. | ١٠ - م: ذاته. |
| ١١ - م، ب: تقدّسه. | |

وجود أحدهما دون الآخر، فقد التبس عليه أن أحدهما وراء الآخر؛ لأنه لو لم يلتبس عليه لما حكم بنفيهما^١، بل كان يجب عليه نفي أحدهما وإثبات الآخر.

وبالجملة: أن التقدّم بحسب الوجود قسمان:

أحدهما: التقدّم بحسب الطبع في درجة الوجود، وهو ما يكون مع التقدّم بالطبع في المرتبة.

و ثانيهما: التقدّم بالطبع في المرتبة؛ أعني التقدّم بالذات.

فالأوّل موجود في هذه المراتب دون الثاني. وما ذكره بقوله: «لا بحسب الوجود» يشملها جميعاً، فقد نفاهما فيكون قد التبس عليه أن أحدهما وراء الآخر، يعني أنّه لم يعلم أن أحدهما غير الآخر، وانتفاءه لا يستدعي انتفاء الآخر. وأنّ الأستاذ^٢ حكم بكون أحدهما غير الآخر، والتقدّم بالطبع في درجة الوجود معتبر في آحاد سلسلتي البدو والعود دون التقدّم بالطبع في المرتبة، وظنّي أنّ هذا هو المعتبر^٣ دون الأوّل، وغلط المحاكم من حيث نفي هذا فيما وقع عنه بقوله: «لا بحسب الوجود»، كما هو المتبادر من التقدّم /PA189/ بحسب الوجود، لا أنّه قسمان.

ثمّ إنّ ظاهر الشيخ هو التقدّم بحسب مرتبة الوجود، حيث قال في التعليقات: «والكمال المطلق حيث يكون الوجوب بلا مكان، والوجود بلا عدم، والفعل بلا قوّة، والحقّ بلا باطل. ثمّ كلّ تالٍ فأنّه يكون أنقص من الأوّل، اذ كلّ ما سواه فأنّه ممكن في ذاته. ثمّ الاختلاف بين التوالى في الأشخاص والأنواع يكون بحسب الاستعداد والامكان؛ فكلّ واحد من العقول الفعّالة أشرف ممّا يليه، وجميع العقول الفعّالة أشرف من الأمور المادّية. ثمّ السماويات من جملة المادّيات أشرف من عالم الطبيعة، ونريد بالأشرف منها ما هو أقدم في ذاته، ولا يصحّ وجود تاليه الآ بعد وجود مقدّمه»، انتهى.

١- م: بينهما.

٢- م: + لما.

٣- م: - في آحاد سلسلتي ... المعتبر.

ولا يخفى لطافة ما ذكره من الجمع، حيث قال: «ثم^١ السماويات» ولم يجعل الفلك الأقصى أشرف من الثوابت، وهكذا بل جعل جملتها أشرف من عالم الطبيعة، لتقدمها عليها بالطبع، من دون تقدم طبيعي بينها لانتفائه عنها.

ثم إن ما ذكره الرئيس في أول عشرة الهيات^٢ الشفاء كما ينقله المصنف - طاب ثراه - من الأشرافية بين السماويات من الأجرام الفلكية، فهو محمول على كون كل منها بحسب الكمال، لا بحسب الوجود في المرتبة /MB119/ حيث أن ليس كل تالٍ منها متوقفاً على ما يتقدمه وان كان منها معية مع العلة، فيكون متقدماً بالطبع في الدرجة، لا في الطبع والعلية.

[٧/٣٩٢] قال: متقدمة عليه في الدرجة ...

أقول: هذا إنما يستتب^٣ في عرض كل مرتبة كما في النفوس الفلكية أيضاً، حيث أن ليس بينها تقدم وتأخر بحسب الطبع في الوجود؛ لعدم كون بعضها علة لبعض، وإنما يكون بينها تقدم وتأخر في الوجود بحسب الدرجة على أن يكون كل ما هو أشرف في هذا العرض متقدماً على ما يتلوه في الدرجة بحسب الطبع، عن جهة كونه مع المتقدم بالذات في المرتبة. وبالجملية: يكون كل ما هو أشرف يكون مع المتقدم؛ وأما الأمر في السلسلة البدوية والعودية طولاً فالأستاذ على هذه السنة في أمر ما فيها. وظني أن الأمر فيها على سنة كون المتقدم متقدماً بحسب الوجود بالطبع في المرتبة لا مجرد معية لما هو المتقدم. وأما الأمر في العقول المقدسة وهي مبتدأ سلسلة البدو طولاً ولها عرض فيجوز، بل يجب أن يكون الترتيب الطبيعي بحسب الوجود في المرتبة العقلية لا بحسب الوجود في الدرجة، وذلك لتخالفها في الماهية النوعية.

قال الرئيس في الرسالة: وعلّة كل نوع مخالف له في النوع. ولعله يوافقه في لازم أو

٢ - م: الالهيات.

١ - م: ثم.

٣ - يستتب: يستبين، يوضح.

جنس؛ ولعلّ العقل يكون علّة للعقل، والنفس لا تكون علّة /PB189/ للنفس، والجسم لا يكون علّة للجسم، وأنّ المادّة لا تكون علّة لشيء في وجوده، بل في امكان وجوده، وأنّ الصورة لا تكون علّة للصورة وكلتاها مادّيتان.

و من ههنا لاح الأمر في عرض ما وقع في بعض المراتب من الصور المنوعة. ثمّ إنّما الاحتياج الى بيان الترتّب بين ما في طول السلسلة و ما في العرض مفروغ عنه، الآن الأستاذ المصنّف - قدّس سرّه العزيز^١ - توجّه الى بيان الترتّب بين ما في عرض مرتبة مرتبة بحسب التقدّم في الوجود بحسب الطبع في الدرجة حناناً من الأستاذ - قدّس سرّه - وشفقةً في تحصيل هذا الترتّب في العرض. و أمّا في الطول فالترتّب بحسب الوجود في الطبع بحسب المرتبة والعلية في البدو ظاهر.

و أمّا في العود، فلاّنه يستحيل الغذاء الذي أكله الأبوان فيصير كيلوساً، ثمّ دماً، ثمّ منياً^٢ متصلاً بجسد^٣ الأبوين اتّصال ارتقاء من الرتبة الجمادية والنباتية الى الرتبة الحيوانية، حتّى تتعيّن و تنتقل مادّة صورته من الصلب الى الرحم. و ذلك أوّل التعيّن الجمعي، و ينتقل من الرتبة الجمادية والنباتية الى الرتبة الحيوانية تلمح سرعة انتقاله من الرتبة المعدنية الى النباتية، والمراتب مرتبطة بعضها ببعض. لاح جزّ بينها الآ برازخ معقولة. و التنبيه على هذا من الكتاب العزيز قوله تعالى: ﴿فَمُسْتَقَرٌّ وَمُسْتَوْدَعٌ﴾^٤ الآية فبدأ الاستقرار في الرحم و ما قبل ذلك فمختصّ بمقام الاستيداع. و قال عزّ من قائل: ﴿وَنُقَرِّ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى﴾^٥.

والحاصل: أنّ هناك تقلّبات في صور الموجودات طوراً بعد طور و انتقالات من

٢ - م: ميثاً.

٤ - م: لأعد، ٩٨.

١ - م: - العزيز.

٣ - م: بجد.

٥ - الحج، ٥.

صورة الى صورة، فترتقى صورة المادّة في الرحم على النحو المذكور، ثم تنشأ و تتميز بالكلية، و لاتزال كذلك دائمة التنقل في الأحوال الى أن يتكامل نشأتها، و يتم استواؤها منصبة بالاستعداد بما يناسبها.

و بعبارة /MA120/ أخرى أنّ هذه المادّة بعد قرارها في الرحم أو ما في حكمه يتزائد استعدادها الآن تستعدّ بصورة هي أكمل من الأوّل، فيفيض عليها و يفعل فيها جميع ما تقدّم من الأفعال الجمسانية الى أن يتكامل البدن، و تصير مستعدّاً للنفس الانسانية، فيفيض عليها النفس الناطقة الانسانية، و يفعل في البدن جميع ما تقدّم من الأفعال والآثار الانسانية الى أن يحلّ الأجل، و شَبَّهوا تلك الحالات بحرارة تحدث في فحم من نار مشتعلة تجاورها اشتداد تلك الحرارة فيه و تجمّره و اشتعاله، فإنّ تلك الحرارة و اشتدادها تستعدّ الفحم للتجمّر و التجمّر للاشتعال، فبدأ الحرارة النارية كالصورة المعدنية، و اشتدادها كالصورة النباتية و تجمّرها كالصورة الحيوانية، و اشتعالها /PA190/ كالنفس الناطقة الانسانية.

ثمّ هذه الصورة لاشتمال كلّ لاحق منها على ما يشتمل عليه السابق عليه و زيادة، كأنّه شيء واحد يتوجّه من النقصان الى الكمال، و هو الذي يصوّركم في الأرحام كيف يشاء ﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾^١.

فقد بان من تضاعيف البيان الترتيب بحسب الوجود من أوّل سلسلة العود الى منتهاها، و من فاتحتها الى ساقتهما من الأحسن الى الأشرف، بعكس ما في سلسلة البدو طولاً.

[٧/٣٩٣] قال: على أنفسها ...

أقول: في سلسلتى البدو والعود فكان عقل ثمّ نفس ثمّ أجسام في الأوّل. و قوله: «ثمّ نفس، ثمّ عقل» في الثاني، والمراد منه: العقل المستفاد الذي هو آخر سلسلة العود.

[١٦/٣٩٣] قال: المتلَطَّخُ الهَيولاني.

أقول: «في حديث أبي طلحة تركتني حتى تلطّخت، أي تقدّرت و تنجّست بالجماع، و [يقال] رجل لطح أي قدر» كذا في النهاية. و أما بالحاء المهمل: الضرب بالكفّ؛ في النهاية: «في حديث ابن عباس: فجعل يلطخ أفخاذنا بيده. اللطخ: الضرب بالكفّ و ليس بالشديد.»^١ و هذا غير مناسب هيئنا، بل المناسب هو الأوّل.

[٢٠/٣٩٣] قال: و تتعمّق في عميقات المعارف

أقول: فان قلت: لم صار للنفس و هو جوهر عقلي مجرد ذاتاً شوق الى عالم الحسّ؟ ولم لم يقبل الكمالات من المفارقات؟ و أمّا^٢ الذي يحصل لها من الحسّ و البدن، فان كان استعداداً فما القدر الذي يستعدّ به لقبول الكمالات الحقيقة بعد المفارقة؟ و هل يرجى لها استعداد اذا لم يحصل لها بالبدن هذا الاستعداد، و لم لا يجوز أن يحصل لها استعداد من استعمالها بعض الأجرام السماوية أو غيرها، على ما جوّز من استعمالها بعد المفارقة.

قلت^٣: ما قاله الرئيس يجب أن تعلم أنّا مقصّرون عن ادراك براهين اللّمّ في هذه الأشياء، بل أنّا اذا تأملنا الأحوال الموجودة و ارتقينّا منها الى كيفية الحال في الأحوال التي قبلها، والذي نعلمه، أنّها ليست بكاملة، و ليس وجودها وجود المفارقات في آن يكمل، بل كأنّها أنّما يستعدّ بأحوال تحدث لها مع مباشرة الحسّ، و أمّا قدر هذا الاستعداد حتّى يكمل به فأمر لا أحقّه.

و لعلّه أن تفتنّ للمفارقات. و أمّا أنّه هل يمكنها أن يكتب هذا الاستعداد باستعمال جسم بعد البدن، فأمّا جسم مثل البدن فلا، فأمّا الجسم السماوي فأمر لا أحقّه و لا أمنعه /MB120/ و لعلّه يتهيّو ذلك إذا اكتسب من البدن هيئة ما بها يتهيّو استعمال الجسم

١ - النهاية، ج ٤/ ٢٥٠.

٢ - م: ما.

٣ - ش: + لأنّ.

٤ - وقع من هنا سقط في «م».

السمائي، ولعله لا يتهيو ذلك.

وبالجملة: فأتا فعلم أنّ للنفوس المفارقة بعد المفارقة أحوالاً لاتقف عليها، ويلزمنا الاحتياط في دار الكسب و طلب /PB190/ ما يمكننا الاستعداد.

[١٢/٣٩٤] قال: ألا ... □

أقول: «الأ» استثناء من قوله: «المتعال»؛ أي الذي قد تقدّس و تعالى الآ عن أقصى الكمال وقوله: «بلا واسطة» متعلق بقوله: «و يستحيل»^١.

[١٠/٣٩٥] قال: و اذا كانت بشجرة نفسه القدسية خاصيات ثلث ... □

أقول: يشير بذلك أنّ المعجزات الفعلية مختصة به، كالمعجزات القولية. قال الرئيس في الإشارات «ثمّ إنّ الناس لو تنازعوا في وضع الشرع لوقع الهرج المذور منه، فاذن يجب أن يمتاز منهم باستحقاق الطاعة ليطيعه الباكون في قبول الشريعة، و استحقاق الطاعة إنّما يتقرّر بآيات تدلّ على كون تلك الشريعة من عند ربّه، و تلك الآيات هي معجزته»، انتهى. فقد لاح من ذلك اختصاص كلّ معجزة فعلية كانت أو قولية بالنبّي: و ما ظنّه الشارح القديم للإشارات حيث أورد الإيراد على صاحبها، حيث قال: «و أيضاً قولكم المعجزات دالة على كون الشارع من قبل الله غير لائق بكم؛ لأنّ سبب المعجزات عندكم أمر نفساني يحصل للأنبياء و لأضدادهم من السحرة كما يجيء في النمط العاشر، و يمتاز النبيّ عن ضده بدعوته الى الخير دون الشرّ، و التمييز بين الخير و الشرّ عقلي؛ فاذا لا دلالة للمعجزات على كون أصحابها أنبياء»، انتهى.

قلت: إنّ المعجزة ممتازة عن غيرها من كرامة الأولياء و سحر السحرة الأشقياء، سواء كانت قولية أو فعلية، و العجب من الشارح الجديد للإشارات قد سلّم ما في النمط

العاشر منه مع أن الشيخ جعل السحر مقابلاً للمعجزة، حيث قال: «إنّ الأمور الغريبة ينبعث في عالم الطبيعة من مبادي ثلاثة، أحدها: الهياة النفسانية المذكورة؛ وثانيها: خواصّ الأجسام العنصرية، مثل جذب المقناطيس للحديد بقوة تخصّه؛ وثالثها: قوى سماوية». ثمّ قال: «و السحر من قبيل القسم الأوّل، بل المعجزات و الكرامات و النيرانجات من قبيل القسم الثاني، و الطلسمات من قبيل القسم الثالث».

ثمّ الشارح المحقّق أجاب عنه بأنّ امتياز النبيّ عن غيره باقتران المعجزات القويّة بالمعجزات الفعلية. ولعلّ الأستاذ - قدّس سرّه العزيز - على اختصاص كلّ منهما بالنبيّ، و أنّه بذلك ما يرد على هذين الشارحين، و تظهر ذلك بعد تمهيد معنى المعجزة و تحقيقها.

فنقول: إنّ لفظة المعجزة مأخوذة من العجز المقابل للقدرة، و حقيقة الإعجاز اثبات المعجز، ثمّ استعير لإظهاره، ثمّ استعمل مجازاً فيما هو سبب العجز، فالتاء في المعجزة للنقل من الوصفية الى الاسمية كما في الحقيقة، و قيل للمبالغة كما في العلامة؛ ثمّ فسّرت /PA191/ بأنّها أمر خارق للعادة مقرون بالتحديّ قولاً أو حكماً. و أمّا قيل: أمر ليتناول الفعل كأنفجار الماء من بين الأصابع، و عدم الفعل كعدم احراق النار. و من اقتصر في حدّها على الفعل جعل المعجزة هيئتها كون النار برداً و سلاماً.^١ أو بقاء الجسم على ما كان عليه من غير احراق، و احتراز باقتران التحديّ عن كرامات الأولياء و العلامات الإرهابية المتقدّمة على بعثة الأنبياء - عليهم السلام - و عن أن يتخذ الكاذب حجّة من مضى من الأنبياء حجّة لنفسه، و ذلك لأنّ كلّ هذه الأمور خارقة للعادة، غير مقترنة بالتحديّ.

و بالجملة: يجب أن تكون معجزة النبيّ أمراً غير معتاد خارقاً للعادة، مطابقاً للدّعى، فقد خرج عنها الارهاصات، اذ ليس معها دعوى، فضلاً عن مطابقتها ايّاها. و أمّا الكرامات فهو أمر غير معتاد لا يكون معها دعوى النبوة. و أمّا الشعبده و كذا السحر فهي ممتازة عن المعجزة بأن ليس يجب أن تكون من الخوارق و بأن لا يكون معها دعوى النبوة؛ و

على تقدير أن يكون معها ذلك الدعوى فيعارض حين التحدي على ما نصّ عليه صاحب التلويحات؛ أمّا الأول فلأنّ السحر والشعبدة فلهما مبدءان، فيترتبان عليهما دواماً وأكثرياً، فيكونان عاديين، غاية الأمر أنّ ما هو مبدأ لهما فقد لا يكون دائماً أو أكثرياً. والمراد بالعاديات ترتّب أمر على أمر آخر ترتّباً دائماً أو أكثرياً، والشعبدة والسحر يجري فيهما التعليم والتعلّم، فلا يقدح في عاديتهما.

قال الشارح القديم للإشارات في المحصل: «المعجزة أمر خارق للعادة، مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة» فيبين القيود المشتركة بين هذا الحدّ و ذلك الحدّ بما قدّمناه، فقال: «وأمّا قلنا مع عدم المعارضة ليطمئنّ عن السحر والشعبدة». وقال خاتم المحصلين في نقده: «إنّ هذا حدّ المعجزة، و اتى بالقيود الواجب أن يعتبر، ثمّ المراد بعدم المعارضة أن لا يظهر ذلك ممّن ليس له نبوة، وأمّا ظهوره من نبيّ آخر فلا امتناع فيه».

فاذا تقرّر هذا فنقول: «إنّ هذين الكاملين قد اعترفا بخروج السحر والشعبدة عن حدّ المعجزة، واعترفا بالمعجزات الفعلية، فيجب أن يحكما بخروجهما عن حدّها، وما ذكره الشيخ في النمط العاشر لا يؤيّد هما حيث أنّ الشيخ لم يجعلهما من المعجزات، بل ذكرهما و لم يذكر صدورهما عن يدّعى النبوة، كما هو المعتبر في حدّ المعجزة. والأستاذ - قدّس سرّه - لما حكم باختصاص كلّ من المعجزات الفعلية وكذلك المعجزات القولية على سبيل الإستقلال، فقد حكم ببطلان ما عليهما هذان الخبران /PB191/ والشيخ الرئيس لمندوحة عمّا ذكراه، وهو وشريكه سيّان حتّان^١ في هذا المرام. والله وليّ الفضل والإلهام.

والذي يشيّد أركان ما ذكرناه أنّ من المعجزات الفعلية إحياء الموتى وانقلاب الفصاحيّة^٢ وانشقاق القمر و سلام الحجر و المدر، ليس من افعال البشر، ولذا قد يأخذ بعض في تعريف معجزة النبي: «كونها متعذّرة الحصول من غيره، أمّا بحسب جنسه، كفعل الحياة أو بحسب وصفه، كالحركة الى السماء». وأيضاً أنّ الأنبياء قد ادّعوا أنّ هذه أمور

قد فعلها الله تصديقاً لدعوانا، فلو كان شيء منها لا لغرض التصديق بأقوالهم لكانوا كاذبين في دعويهم، وكان الله - سبحانه و تعالى - قد أعانهم بما يروج هذا الكذب، فيكون مصدقاً للكاذب أو راغباً، لأنه - تعالى - مصدق له، وهو يستلزم اخلال الخلق و افسادهم. و هو قبيح عقلاً، يمتنع عليه تعالى.

الا ترى! أن المنقول من مسيلمة الكذاب لما ادعى النبوة قيل له: ان رسول الله - صلى الله عليه و آله - دعا لأمر فارتد بصيراً، فدعا مسيلمة فذهب عينه الصحيحة؛ و ان فرعون لما رأى أن موسى ضرب لبني اسرائيل طريقاً في البحر يبساً، قال: انا أيضاً نمر عليه، فاتبعهم بجنوده، فغشيهم الموج و اغرقوا جميعاً؛ و ان الله - سبحانه و تعالى - لما جعل النار برداً و سلاماً على ابراهيم - عليه السلام - قال عمه أيضاً: انا أجعل النار برداً على نفسه، فجاءت ناراً، و أحرقت لحيته. فوقع هذه الأمور الغير المعتادة عنهم دال على كذبهم. تفصيل المقام بضرب من الاجمال بأن يقال: لأهل العلم خلاف في أن المعجزة هل هي جائزة الظهور على أيدي الأولياء و الصلحاء، أو لا؛ فذهب الجمهور الى جواز ظهورها على أيديهم؛ و منعه أكثر المعتزلة، و مال الأستاذ أبو اسحاق الاسفرايني من الأشاعرة الى مذهبهم. ثم الذاهبون الى جوازه اختلفوا في أن الاظهار بقصد منهم و الاختيار، أو لا؛ فاختار بعضهم الأول، و البعض الآخر الثاني. ثم ذهب من ذهب الى جواز ظهورها عنهم بالقصد و الاختيار الى أن من شرائطها أن يكون مقترنة بعدم دعوى الولاية، حتى لو ادعى الولاية، و أراد أن يظهرها لإثبات هذه الدعوى لم يجوز أن يظهر على يده و لم يقع، و ادعى بعضهم أن معجزاتهم ليس يجوز أن يكون من جنس ما يظهر على الأنبياء، كالانقلاب الفصاحية و احياء الموتى، و بهذه الجملة تمتاز عن معجزات الأنبياء - عليهم السلام - و الحق أنه ليس يجب، لأنه /PA192/ لا يجوز.

و بالجملة: أن كرامات الأولياء ليست الا ثبوت ما هو غير معتاد، أو نفي ما هو المعتاد، سواء كان ذلك من جنس الخوارق، أم لا؛ اذا ظهر على ايدي العارف بالله و

بصفاته، المواظب على الطاعات، المجتنب عن المعاصي، المعرض عن الانهماك في اللذات و الشهوات. و إنما قلنا: مشرطة به، لأنّ خوارق العادات قد يظهر على أيدي الكاذبين، و قد يظهر على أيدي عوامّ المسلمين تخلصاً لهم عن المحن و المكاره، و يسمّى: «معونة»؛ فلذا قالوا: إنّ ظهور الخوارق على أيدي الأنبياء كان معجزة لهم، و ان كان على أيدي الكاذب كان اهانة له، و ان كان على أيدي العوامّ كان معونة، و ان كان على أيدي الأولياء كان كرامة؛ فليدرك!

[١٧/٣٩٥] قال: و الأخبار بالمغيبات ... □

أقول: ظاهر المصنّف - قدّس سرّه - أنّ اتّصال القوّة الخيالية بعالم العقل و شدّة شبيهاً بالأذهان النقيّة سبيل الوحي و الايحاء لكنّ الحقّ أنّ مراده - قدّس سرّه -: أنّ النفس اذا طالعت شيئاً من الملكوت فإنّها لا محالة تكون مجردةً غير مستصحبة لقوّة خيالية أو وهمية أو غيرهما، و يفيض عليها العقل الفعّال ذلك المعنى كلياً غير مفصّل و لا منظم، دفعةً واحدةً. ثمّ يفيض عن النفس الى القوّة الخيالية، فتخيّله مفصلاً منظماً بعبارة مسموعة منظومة و يشبه أي يكون الوحي على هذا الوجه، فإنّ العقل الفعّال لا يكون محتاجاً الى قوّة تخيلية في افاضة الوحي على النفس، فتخاطب بالفاظ مسموعة مفصّلة.

فقد بان سرّ ما ذكره قدّس سرّه: بقوله بل من الباطن من سبيل الاتّصال بعالم العقل» الى آخره، حيث إنّ الاتّصال هو اتّصال نفسه المجردة المقدّسة، و أمّا اتّصال القوّة الخيالية بعالم العقل فبواسطة تلك النفس المجردة التي هي من عالم الأمر الالهي.

[١٧/٣٩٥] قال: جميعها حدسيات □

أقول: و الحاصل أنّ التعلّم على نحوين، أحدهما: على سبيل الحدس، و هو أن يخطر الحدّ الأوسط بالبال من غير طلب. فينال، و النتيجة معاً. و الثاني: يكون بحيلة و طلب، و الحدس هو فيض الهى و اتّصال عقلي بلا كسب ألبتة، و قد يبلغ من الناس بعضهم مبلغاً

يكاد [أن] يستغنى عن الفكر في أكثر ما يعلم، ويكون له النفس القدسية.

وبالجملة: أن القوة العقلية إذا اشتاقت إلى صورة معقولة تضرعت بالطبع، إلى المبدأ الواهب، فإن ساحت عليها على سبيل الحدس كفت المؤونة و الأفرعت إلى حركات من قوى آخر من شأنها أن تعدّه لقبول الفيض لتأثيرٍ ما مخصوص يكون في النفس منها، و مشاكلة بينها و بين شيء من الصور التي في عالم الفيض، فيحصل لها بالاضطراب ما كان لا يحصل إلا بالحدس.

ثم إذا تشرفت النفس القدسية و اكتسبت القوة الفاضلة و فارقت البدن كان نيلها ما ينال هناك عند زوال الشواغل أسرع من نيل الحدس، فتمثلت لها العالم العقلي على ترتيب حدود الفضائل و المعقولات الذاتي دون الزماني، و يكون ذلك دفعةً^١، و إنما الحاجة إلى الفكر و القوة الفكرية لكدر النفس أو قلة ثمرتها و عجزها عن نيل الفيض الإلهي، أو للشواغل. ثم إنَّ للقوة الفكرية إطلاقين:

أحدهما: من قبيل العقل بالملكة للنفس الناطقة، لاسيما إذا ازداد استكمالاً ممّا جاوز الملكة، و يقال لهذه: «القوة الطالبة».

و ثانيهما: القوة المتخيّلة من حيث تتحرّك مع شوق القوة العقلية و يقال لهذه: «القوة العارضة للصورة المتحرّكة».

[١٠/٣٩٧] قال: و رؤوس هذه الفضائل ... □

أقول: لا يخفى عليك أن الحكمة العملية يقال باشتراك الاسم على معنيين:

أحدهما: ما ذكره الشيخ هيننا.

و ثانيهما: العلم المتعلّق بالعمل فيما إذا قيل إنَّ من الفلسفة ما هو نظري و منه ما هو عملي، حيث لم يذهبوا إلى العمل الخلق، فإنَّ ذلك ليس جزءاً من الفلسفة بوجه، فإنَّ

الملكة القياسية غير الملكة الخلقية، بل عنوانه معرفة الانسان بالملكات الخلقية بطريق القياس و الفكر، أنّها كم هي؟ و ما هي؟ و ما الفاضل منها؟ و ما التروّي^١، و أنّها كيف يحدس من غير قصد اكتساب؟ و أنّها كيف يكتسب بقصده؟

و أيضاً معرفة السياسات المنزلية و المدنية ما يعمّ الأمرين، بل بالجملة المعرفة بالأمور التي الينا أن تفعلها أمّا^٢ ملكات و انفعالات، و أمّا من خارج بحسب المشاركة، و هذه المعرفة ليست غريزية بل تكتسب، و أمّا تكتسب بنظر و روية و قياس يفيد قوانين و آراء كلية، و هي التي تفيدنا كتب الأخلاق و السياسات التي اذا تعلّمناها يكون اكتسبنا معرفة، و تكون^٣ حاصلة لها من حيث هي معرفة و ان لم تفعل فعلاً و لم تتخلّق خلقاً، فلا تكون أفعال الحكمة العملية الأخرى موجودةً لنا، و لا أيضاً الخلق، و تكون لا محالة عندنا معرفة مكتسبة يقينية حقيقية، و كلّ معرفة يقينية حقيقية /PA193/ فهي حكمة أو جزء حكمة، و ليست هذه المعرفة عندنا حكمة طبيعية و لا حكمة رياضية، و لا حكمة الهية؛ فليست حكمة نظرية.

جملة هذا ذكره الشيخ ردّاً على أبي حامد الاسفرايني، حيث اشتبه عليه و ظنّ أنّ الحكمة العملية التي هي الأخلاق جعلها الشيخ فرداً من الحكمة، و لم يعلم أنّ ما هو فرد له هو العلم بقوانين الأخلاق و الأعمال. كما فصلناه في شرحنا على الهيئات كتاب الشفاء.

[٧/٣٩٨] قال: كما النفس خليفة العقل.

أقول: لا خفاء في أنّ العقل:

قد يقال و يراد منه صحة الفطرة الأولى من الناس، و حدّه: قوّة بها يجوز التمييز بين

الأمور الحسنة والقيحية.

وقد يقال بأمور يكتسبها الانسان بالتجارب من الأحكام، فيكون حدّه: أنّه معانٍ مجتمعة في الذهن يستنبط بها الناس المصالح والأغراض.

وقد يقال ويراد به هيئة محمودة للانسان في حركاته و سكناته و كلماته و اختياراته، و نقوة نفسانية للنفس بها تتأثر عما فوقها من المبادي العالية، و يقال لها العقل النظري ليميز عن العقل العملي الذي هو معنى آخر له، و هو هيئة نفسانية بها تتصرف النفس في قواها و تفعل فيها؛ و يوصف بالعمل، اذ ليس من شأنه إلا العمل فقط. والظاهر أنّ مناط التكليف هو أول هذه المعاني.

وقد يقال غريزة؛ أي طبيعة تلزمها العلم الكلّي بالضروريات ابدئية عند سلامة الآلات.

ثمّ لا خفاء في أنّ مناطه هو الأول من المعاني. ثمّ إنّ كلّ واحد من هذه المعاني تصلح أن يكون خليفة للنفس على ما قال، كما النفس خليفة العقل، كما أنّ مراتب النفس الأربع من الهيولانية والملكية والفعل والمستفاد من العلوم في الثلاث الأخيرة، والتهيؤ والاستعداد في الأول خدم للنفس.

[١٠/٣٩٨] قال: النخاع

أقول: في النهاية: «النخعة^١ شبه التل»^٢.

[٤/٤٠٠] قال: ثمّ قال إنّ كلّ صورة من الصور العقلية ...

أقول: يعني حقيقة من الحقائق المجردة من الجواهر المقدسة، فهي و علته التمامية أي الغائية واحد بمعنى ذكره بقوله: «لكنّي أقول». إلى آخره. فقد بان أنّ ما لأجله تلك هو ذاته تعالى، ولو عرفت الصورة بكنهها لعرفت علته التمامية كذلك، فقد بان سرّ ما ذكره أولاً

بقوله: فأنّا لسنا نعرفه كنهَ معرفته». ثمّ استدلّ عليه بقوله: «وذلك أنّ ما هو» الى آخره.
وقس عليه أمرَ نظام الوجود؛ لأنّه كالعقل في الابداع، بل كالعقل الأوّل أيضاً بما
عليه خواصّ الحكماء. /PB193/ وبما قرّرنا [هـ] ظهر أنّ الواجب تعالى غاية الغايات، حيث
يلوح منه جواز معرفة كنه ماعداه، وهو غير ما ذكر، حيث أنّه اذا عرف عرفت علّته
الغائية، الآن دلالة^١ الشيء على علّته الفاعلية أشدّ ملائمةً من دلالته على علّته التمامية؛ أي
العلّة الغائية في الأشياء العقلية، على ما قال في آخر هذا المنقول فلاحالة: «أنك^٢ اذا علمت
ما العقل» الى آخره.

و منه يظهر حيث قيّده بالأشياء العقلية، أي الجواهر المجردة، أنّ^٣ أمر ما عداه من
الصور الطبيعية تجوز معرفته بكنهه و معرفة علّته التمامية القريبة؛ أي الغائية من معرفته،
فلاستحالة في معرفته بكنهه بخلاف ما عليه أمر ما تكون علّته التمامية هو ذاته الحقّة،
المستحيل الوصول الى كنه مجده و قدس بهائه. و من ههنا لاح سرّ ما ذكره الأستاذ من أنّه
تعالى غاية الغايات؛ فليدرك!

[١٧/٤٠٠] قال: و ذلك أنّ جميع صفات العقل ...

أقول: منه يلوح سرّ ما قاله من أنّ العقل دائرة لا يتحرّك؛ أمّا الأولى لسعة احاطته،
و أمّا الثاني فلأنّ جميع صفاته لما كانت بالفعل حاضرةً /MA121/ معاً من دون أن يتقدّم
بعضها على بعض، لينتقل العقل^٤ من بعض الى بعض بخلاف النفس؛ فلذا قال: أنّها دائرة تتحرّك.
ثمّ إنّ صفات العقل و ان كانت حاضرةً معاً من دون تقدّم بعضها على بعض، لكنّها
متأخّرة عن مرتبة ذاته، فاتّصافها بصفاتهما بعد أن لم يكن بعدية ذاتية. [و] لاح سرّ ما قال:
أنّها دائرة متحركة؛ أي منتقلة عن سداجة ذاتها الى صفاتها دفعةً واحدةً دهريةً، لا آنيةً

٢ - في القيسات: لأنك.

٤ - ش: البعض.

١ - م: + ما.

٣ - ش: + بها.

ولازمانية، لتقدّسها عنها جميعاً.

وأما كون العقل عدداً متحرّكاً وبالعكس، فمن جهة الثنوة^١ التي له من حيث ما هو و لم هو، وهما مطلبان لا ينسلخ أحدهما عن الآخر في اللحاظ العقلي على ما قال «فلا محالة أنك اذا علمت ما العقل، فقد علمت ما هو؟» الى قوله: «غير أن ما هو أشدّ» الى آخره: فليتدبر! وأيضاً يصحّ أن يقال أنّه لما كان العلم التفصيلي سنّته توحيد الكثير، والادراك الاحساسي شاكلته تكثير الواحد، فيصحّ تفسير أن العدد عقل متحرّك، حيث ان مراتب العلوم التفصيلية على التدرّج والاتّصال تنبعث عن علمه البسيط الاجمالي المتصوّر^٢ بصورة وحدانية نسبتها توحيد الكثير^٣، فيكون العدد عقلاً متحرّكاً لاشتماله على كثرة على صورة وحدانية كما أن العدد كثرة، وقد لبست لباس الوحدة التي هي بمنزلة صورتها النوعية، مثلاً أن الاثنين وحدة و وحدة بشرط أن لا يصحب وحدة أخرى، فسنّته توحيد الكثير، فما وقع عنه بقوله: «وذلك أن جميع صفات العقل /PA194/ أبدعت»؛ وسيأتي وجه آخر في أصل الكتاب.

[٦/٤٠١] قال: و لعلّك بما أفدناك من الضوابط ...

أقول: لعلّ مراده من ذلك ما حقّقه سابقاً أن وحدته - تعالى مجده - غير عددية. لاستحالة حصول العدد منها؛ لأنّ العدد هو الوحدة المتكرّرة، و حيث استحال تكرّر وحدته تعالى ببراهين التوحيد، فقد انحصر ذلك في غيره تعالى.

ثمّ انّ من قدماء الحكماء ذهبوا الى أن التدابير المختلفة والأفعال الكثيرة والأشكال و الهيئات أمور غريبة عجيبة تشتمل عليها أبدان الحيوانات و الأناسي، ليس يجوز أن تكون مبادئها منحصرة في نفوس متعلّقة^٤ بها، فإنّا نعلم بالضرورة غفلتنا عن هذه التدابير و

٢ - ب: المصوّر.

٤ - م: معلّقة.

١ - كذا في النسخ.

٣ - ش: الكثرة.

الأفعال الممتنع^١ أن يصدر إلا عمّن له شعور بها، فيكون فاعلها أمراً آخر، عالماً بجميع هذه الأفعال، وسمّوه: «ربّ النوع».

و منهم من ذهب في جاهلية الفلسفة الأولى الى أن كلّ نفس^٢ بدن انساني هو الله - سبحانه و تعالى - و هو يفيض عليه صورته، و فيما وقع عن المعلم الأوّل من أن النفس دائرة متحرّكة؛ أي في مراتب استعدادتها بتحصيل كمالاتها. و في الشفاء: «النفس عدد متحرّك». أي ذو وحدة عددية؛ أي يحصل من تكرارها العدد، و متحرّك في الكمالات، و قس عليه أمر العدد في العقل!

و أمّا تحرّكه في افاضة الموجودات المتدرّجة أو انتقاله من ذاته الى صفاته الكمالية، فيكون بعد مرتبة ذاته لا زماناً^٣، بل ذاتاً؛ فيكون اشارةً الى بطلان قول من قال: «أنّ نفس كلّ بدن انساني هو الله»، سبحانه [و] تعالى عمّا يقول الملحدون علوّاً كبيراً^٤، كما أنّ خاتم المحصّلين في التجريد أشار الى بطلانه أيضاً بقوله: «ولا تصير مبدأ صورة الآخر^٥». على أن يكون مراده من الصورة القوى، اذ الصورة كما تطلق على ما يقوم المادّة. /MB121/ يقال على النفس الكيفيات التي منها القوى، فيكون حاصل كلامه: أنّ النفس الناطقة ان كانت أمراً واحداً هو الله سبحانه و تعالى، أو أمراً آخر جاز أن يفيض على بدن آخر صورة أخرى، فبطل كونها متساوية في الأبدان، و ليس كذلك، فليتدبّر!^٦

[١٢/٤٠١] قال: و منهم روح القدس النازل بأنوار الوحي □

أقول: يدلّ عليه آيات، منها كريمة واردة في شأن نبينا محمّد ﴿علّمه شديد القوى﴾^٨

٢ - م: - نفس.

١ - كذا.

٣ - ب: لازماً.

٤ - اقتباس من كريمة الاسراء، ٤٣: «سبحانه و تعالى عمّا يقولون علوّاً كبيراً».

٥ - اقتباس من كريمة الاسراء، ٤٣: «سبحانه و تعالى عمّا يقولون علوّاً كبيراً».

٧ - م: - يقال على النفس ... فليتدبّر.

٦ - فارن: تجريد الاعتقاد، ص ١٥٨.

٨ - النجم، ٥.

أي ملك شديد قواه، يشير به إليه؛ وهو الذي أيده الله - تعالى - بالقوة الغير المتناهية؛ و من قدرته أنه قلع قوى قوم لوط من الماء الأسود، وحملها على جناحه، ورفعها الى السماء، ثم قلبها و صاح صيحةً بثمود، فأصبحوا جاثمين و /PB194/ كان هبوطه على الأنبياء - عليهم السلام - و صعوده أسرع من رجعة الطرف، و رأى ابليس يكلم عيسى على عقار بعض الأرض المقدسة، فنفحه بجناحه، فلقاه الى أقصى جبل بالهند.

و منها كريمة: ﴿نزل به روح الامين على قلبك﴾^١ فإنه صريح في أن علمه يكون منه بإذن ربه؛ و قوله - تعالى - ﴿ذو مرة﴾^٢ أي ذورأى و متانة في دينه و احكام في علمه بوجه لا يمكن تغييره و نسيانه، فاستوى و استقام على صورته ﴿و هو بالأفق الأعلى﴾^٣، لأنه حين كان النبي بالأفق المبين لا ينزل على صورته، اذ هو حينئذٍ لو لم ينزل بصورة مثاليه لم يفهم القلب كلامه.

و منها كريمة: ﴿ذو قوة عند ذى العرش المكين﴾^٤ غير متزلزل الأحوال ﴿مطاع ثم أمين﴾^٥ بالوحي و غيره من الأمور المتعلقة و في التنزيل شيء آخر يدل على ذلك، و هو قوله - تعالى -: ﴿قل نزل به روح القدس من ربك بالحق﴾^٦ الثابت الدائم قوله. ﴿علم الانسان ما لم يعلم﴾^٧ أي ليس من شأنه أن يعلمه الا بالتعليم، اشارة الى خروجه من القوة الى الفعل؛ اذ التعليم مسبوق بعدم العلم.

[١٧/٤٠١] قال: ان تأط □

أقول: «الاطيط صوت الرجل و الابل من ثقل احمالها»، كذا في الصحاح.^٨

١ - الشعراء، ١٩٣.

٢ - النجم، ٦.

٣ - النجم، ٧.

٤ - التكوير، ٢٠.

٥ - التكوير، ٢١.

٦ - النحل، ١٠٢. في النسخ: نزل.

٧ - العلق، ٥.

٨ - الصحاح، ج ٣/ ١١١٥.

[٢٢/٤٠١] قال: و طوار جناب □

أقول: في الصحاح: «طوار الدار ما كان ممتدّاً معها من الفناء».^١

[١١/٤٠٢] قال: مرّةً في صورة □

أقول: أي الحقيقية، فهو بها؛ ولكنه قد ظهر بها للنبيّ مرّتين: إحداهما عند العروج و الصعود الى السّماء؛ وثانيتهما عند النزول و الهبوط عنها عند سدرة المنتهى. قال الله سبحانه و تعالى: ﴿و لقد رآه﴾ - أي جبرئيل في صورته الحقيقية - ﴿نزلةً أخرى﴾، أي مرّةً أخرى ﴿عند سدرة المنتهى﴾^٢ عندها جنّة المأوى التي تأوى اليها أرواح المؤمنين.

روى الصدوق في كتاب التوحيد حيث قال: «حدّثنا طلحة بن يزيد عن عبيد الله بن عبيد عن أبي معمر السعداني أنّ رجلاً أتى أمير المؤمنين، فقال: يا أمير المؤمنين! إنّي شككت في كتاب الله المنزل؛ - [...] - قال: لأنّي وجدت الكتاب يكذب بعضه بعضاً، فكيف لأشكّ فيه.

فقال عليّ بن أبي طالب: «إنّ كتاب الله ليصدّق بعضه بعضاً، و لا يكذب بعضه بعضاً، و لكنّك لم ترزق عقلاً تنتفع به. فهات ما شككت فيه من كتاب الله، عزّ و جلّ!». ^٣ الحديث طويل فلنذكر موضع الحاجة و ها هي: «و أمّا قوله: ﴿و لقد رآه نزلةً أخرى عند سدرة المنتهى﴾ يعني محمّداً^٤ - [صلّى الله عليه آله] - كان عند سدرة المنتهى حيث لا يتجاوزها^٥ خلق من خلق الله؛ و قوله في آخر الآية: ﴿ما زاغ البصر و ما طغى لقد رأى من آيات ربّه الكبرى﴾ رأى جبرئيل - [عليه السلام] - في صورته مرّتين، هذه المرّة و مرّةً أخرى، و ذلك أنّ خلق جبرئيل عظيم، فهو من الروحانيين الذين لا يدرك /PA195/

١ - الصحاح، ج ٢/٧٢٦. في النسخ: ممتدّاً أمامها.

٢ - التوحيد، ص ٢٥٥.

٣ - النجم، ١٣.

٤ - ب: يجاوزها.

٥ - ب: + حيث.

خلقهم و صفتهم إلا الله رب العالمين»^١، انتهى.

قال الشيخ الجليل الطبرسي في تفسيره مجمع البيان بهذه العبارة ﴿و لقد رآه﴾
يعنى رأى جبرئيل ﴿نزلةً أخرى﴾ أي مرّةً أخرى من النزول. أي نازلاً عليه من السماء
﴿نزلةً أخرى﴾ في صورة نفسه ﴿عند سدرة المنتهى﴾ بعد ما ذكر، فاستوى و استقام على
صورة نفسه الحقيقية دون الصورة التي كان يتمثل بها، كلّما هبط بالوحي و كان يأتيه في
صورة الآدميين، فأحبّ رسول الله أن يراه في صورته التي جبّل عليها، فاستوى له و هو
بالأفق الأعلى يعنى أفق الشمس فملاً الأفق؛ و قيل: ما رآه أحد من الأنبياء في صورته
الحقيقية غير محمّد و أمّا مرّتين، مرّةً في الأرض و مرّةً في السماء»^٢، انتهى.

و لعلّ ما ذكره الأستاذ - قدّس سرّه العزيز - مرّةً واحدةً، يعنى مرّةً واحدةً في
الأرض و مرّةً في السماء، أو مرّةً في الصعود و مرّةً في النزول، فليدرك!

[٢٢/٤٠٢] قال: فيكون أخسّ ما فيه المادّة □

أقول: يعنى في هذا التدرّيج و المادّة، منصوب على أن يكون خبر «فيكون».

[٩/٤٠٣] قال: و ليس هذا رسمه بل معنى اسمه □

أقول: يعنى به الحدّ الذي بحسب الاسم، أي تفسير اسمه و بيان ما هو المراد منه
بحسب الوضع و الاصطلاح و الاستعمال؛ اذ كلّ لفظ استعمل و اطلق في المحاورات و غيرها
يراد منه لا محالة معنى، و للسامع ان يستفسر عنه أن لم يعلمه، و على المستعمل أن يتّبعه
بلفظ آخر اشهر منه، مركّباً كان هذا اللفظ أو مفرداً. ثمّ ما يذكر في جوابه ان كان لفظاً آخر
هو مرادف له، كان ذلك حدّاً اسميّاً له، و ان لم يكن كذلك فهو رسمه؛ و أمّا الحدّ الذي هو

١ - المصدر السابق، ص ٢٦٣.

٢ - قارن: المجمع الدرس - ح ١٧٤/٥ في ذيل هذه الآية. و عبارة المصنف لا تطابق مع المصدر في هذا الموضع.

بحسب الماهية الموجودة في نفس الأمر، اذ ما ليس له وجود فيها ليس له ماهية حقيقية يمكن أن يتصور، فضلاً عن أن يكتسب؛ فهو الذي يشتمل على جميع مقوماته المحمولة عليه الداخلة في ماهيته و مفهومه، ان كان المطلوب منه نفس الماهية و مفهومها و كانت الماهية ماهيةً بسيطةً في الخارج، مركبةً في الذهن من أجزاء محمولة هي بمنزلة علل ماهياتها من جنسه القريب و فصولها؛ اذ المركب منها نفس ماهيته و مفهومها المطلوبة من الكسب، و ان لم يشتمل الحدّ على جميع مقوماته فهو حدّ ناقص، و تفصيله في صناعة الميزان.

قال الشيخ: «انّ تحديد الأشياء في نهاية الصعوبة، اذ تحصيل جنس قريب و فصل كذلك مشتمل على جميع مقومات الحدود من غير أن يهمل في الطول أو العرض فصل في غاية الصعوبة، فكذا ما هو مركّب منهما»؛ و ردّ ذلك عليه بعض /PB195/ أهل الصناعة و قال: «انّ هذا الأمر ليس على هذا الوجه، اذ من علم مفهوم اسم علم أنّ أيّ شيء هو داخل فيه، و أيّ شيء هو خارج عنه، و أنّ أيّ شيء منه مشترك بينه و بين غيره، و أنّ أيّ شيء هو خاصّ به، فلا يكون في التحديد صعوبة».

قال خاتم المحصلين في بعض تصانيفه: «انّ الغرض من التحديد ان كان تحصيل صورة مساوية لحدوده في نفس الأمر فالأمر كما ذكره الشيخ، و ان كان تحصيل صورة مساوية لما هو المراد و المفهم من اللفظ فالأمر كما ذكره المعترض؛ اذ من علم مسمّى اللفظ علم ما هو بالذات داخل فيه و خارج عنه»، انتهى.

و لا يخفى أنّ الاعتبار أعمّ من الاعتبارين، لأنّ الحدّ إمّا اسمي أو حقيقي، إمّا تامّ أو ناقص، و إمّا مشارك لبرهان تامّ أو مبدأ برهان أو كمال برهان، مثل أن يبرهن على أنّ الرعد صوت يحدث في الغيم، بأن الغيم جرّم مائيّ ينطفئ فيه نارٌ، و كلّ ما هو كذلك فقد يحدث منه صوت؛ اذ هو ينتج قولنا: «فالغيم يحدث فيه صوت»؛ و هو اذا جعل صغرى قياس آخر، و يقال: الغيم يحدث فيه صوت، و كلّ صوت يحدث في الغيم فهو رعد، ينتج قولنا: «فالغيم قد يَرعد». و هو قد تمّ بقياسين مشتملين على أوسطين، هما: انطفاء النار في

الغيم، و حدوث الصوت فيه؛ أوّل منها علّة للآخر، ولذا سُمّي أحدهما بمبدأ البرهان والآخر بكماله، أى كمال البرهان الذي هو في الحقيقة حقيقة الرعد مثلاً، و يلى الوسط الثاني الذي هو الأكبر الذي هو محمول عليه جنس الرعد مثلاً الذي هو الصوت؛ ففي هذين القياسين مثلاً ثلاثة اجزاء و حدود، [و] هي: انطفاء النار، و حدوث الصوت، و الصوت عرضٌ له ترتيب خاصّ و اذا أردنا ان نحدّ الرعدَ بها حدّاً تامّاً انعكس ترتيب هذه الأمور، فإنّ علينا حينئذٍ أن قلنا: الرعد صوت يحدث في الغيم لانطفاء نار فيه؛ وذلك لأنّ الواجب أن يوضع في الحدود أوّلاً جنس المحدود، ثمّ الأمور المأخوذة من عللها و معلولاتها - ان كان لها هذه - و ان اقتصرنا في حدّ الرعد مثلاً على الواحد من الأوسطين الذي يقال له مبدأ البرهان يقول: انّ من انطفاء نار في الغيم، أو اقتصرنا على الآخر منها الذي يقال له كمال البرهان و يقول: أنّه من انطفاء نار في الغيم، نقص الحدّ و لم يكن تامّاً.

فاذا تقرّر هذا فنقول: انّ مرادهم من الحدّ أعم من ذينك الاعتبارين اللذين ذكرهما خاتم المحصلين، و كأنّهم نظراً الى ذاك /PA196/ جوّزوا تحديداً أمر واحد بحدود كثيرة، كالجوهر الذي هو مبدأ الحركة؛ فإنّ له حدوداً كثيرة اقتضيها تعدّد أسماؤها الموضوعه بازائها، المقارن كلّ واحد منها باعتبار لا يقارنه الآخر، كالصورة و الطبيعة و القوة مثلاً، اذ ذاك يوجب تعدّد حدود هذا الأمر الواحد البسيط الذي لا تعدّد و لا تكثّر فيه في نفس الأمر، فليتدبّر!

[١/٤٠٥] قال: انّ المبدأ من الله □

أقول: قال الرئيس في غير موضع من كتبه ذلك، سيّما في التعليقات بقوله: «تعلّق: هو الأوّل و الآخر، لأنّه هو الفاعل و هو الغاية، فغايته ذاته، و لأنّ مصدر كلّ شيء منه و مرجعه اليه».

[٤/٤٠٥] قال: ﴿وَالصَّافَاتِ صَفًّا﴾^١

أقول: يعنى الملائكة صفوفاً في السماء يسبحون الله كصفوف الناس في الأرض للصلاة ﴿فَالزَّاجِرَاتِ^٢ زَجْرًا﴾^٣ قيل الملائكة تزجر السحاب، وقيل: ﴿فَالزَّاجِرَاتِ^٤ زَجْرًا﴾ كل ما زجر عن معصية الله - عزّ وجلّ - ﴿فَالتَّالِيَاتِ ذِكْرًا﴾^٥ قيل الملائكة وجايز أن يكون الملائكة وغيرهم ممن يتلو ذكر الله تبارك وتعالى ﴿وَالذَّارِيَاتِ ذُرُوءًا﴾^٦ قيل الرياح ﴿فَالْحَامِلَاتِ وِقْرًا﴾^٧ السحاب تحمل الماء ﴿فَالْجَارِيَاتِ يُسْرًا﴾^٨ السفن تجري في الماء جرياً سهلاً؛ ويقال: ميسرة، أي مسخرة ﴿فَالْمَقْسَّمَاتِ أَمْرًا﴾^٩ الملائكة؛ وقد نقل بهذه العبارة عن أمير المؤمنين، وهكذا يؤثر عن علي بن أبي طالب في ﴿وَالذَّارِيَاتِ ذُرُوءًا﴾ ﴿فَالْمَقْسَّمَاتِ وَالْمُرْسَلَاتِ عُرْفًا﴾ الملائكة تنزل بالمعروف، ويقال: ﴿وَالْمُرْسَلَاتِ عُرْفًا﴾^{١١} يعنى الرياح عرفاً متتابعةً، يقال: هم اليه عرفٌ واحد اذا توجّهوا اليه واتبعوا وأكثروا ﴿فَالْعَاصِفَاتِ^{١٢} عَصْفًا﴾^{١٣} الرياح الشداد، ﴿وَالنَّاشِرَاتِ نَشْرًا﴾^{١٤} الرياح التي تأتي بالمطر كقوله - جلّ وعزّ -: ﴿بَشْرًا^{١٥} بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ﴾^{١٦}. يقال: نشرت الريح، أي جرت. قال جرير:^{١٨}

نشرت عليك فذكرت بعد البلى ريح يمانية بيوم ماطر
﴿فَالْفَارِقَاتِ فَرَقًا﴾^{١٩} الملائكة - عليهم السلام - تنزل يفرق ما بين الحلال والحرام

- | | |
|------------------------------------|-------------------------|
| ١ - الصافات، ١. | ٢ - ب: و الزاجرات. |
| ٣ - الصافات، ٢. | ٤ - ب: و الزاجرات. |
| ٥ - الصافات، ٣. | ٦ - الذاريات، ١. |
| ٧ - الذاريات، ٢. | ٨ - ب: و الجاريات. |
| ٩ - الذاريات، ٣. | ١٠ - الذاريات، ٤. |
| ١١ - المرسلات، ١. | ١٢ - ب: و العاصفات. |
| ١٣ - المرسلات، ٢. | ١٤ - المرسلات، ٣. |
| ١٥ - ب: نشرًا. | ١٦ - الاعراف، ٥٧ وغيره. |
| ١٧ - كذا، و النسر لا يليق بالموضع. | ١٨ - شعر. |
| ١٩ - المرسلات، ٤. | |

﴿ فالملقيات ذكراً ﴾^١ عذراً أو نذراً الملائكة تلقى الوحي الى الانبياء - عليه السلام - اعداراً من الله - جلّ عزّ - و انذاراً ﴿ و النازعات غرقاً ﴾^٢ الملائكة تنزع أرواح الكفار إغراقاً كما يغرق النازع في القوس. ﴿ و الناشطات نشطاً ﴾^٣ الملائكة تنشط أرواح المؤمنين، أي تحلّ حلاً رقيقاً، كما ينشط العقل من يد البعير، أي يحلّ حلاً برفق، ﴿ و السابحات سباحاً ﴾^٤ الملائكة - عليهم السلام - جعل نزولها كالسباحة ﴿ فالسابقات سبقاً ﴾^٥ الملائكة تسبق الشياطين بالوحي الى الأنبياء - صلوات الله عليهم - اذ كانت الشياطين تسترق السمع ﴿ فالمدبرات أمراً ﴾^٦ الملائكة تنزل بالتدبير من عند الله عزّ و جلّ.

١ - النازعات، ١.

٢ - النازعات، ٣.

٣ - النازعات، ٥.

٤ - المرسلات، ٥.

٥ - النازعات، ٢.

٦ - النازعات، ٤.

القبس العاشر

[١٧/٤٠٧] قال: متقدّساً الى قوله: قبل الذات □

أقول: /PB196/ وذلك الأجزاء المحمولة و الأجزاء المعنوية، أي الخارجية. وقوله: «ومع الذات» أي متقدّساً عن كثرة مع الذات، ماهية و انيّة. وقوله: «بعد الذات» كالصفات الزائدة، كما عليه الأشاعرة. و الأجزاء المقدارية و هي بعد الهوية الشخصية المقدارية، فهي اجزاء بعد الكلّ كما أن الأوّل اجزاء قبل الكلّ.

[١٨/٤٠٧] قال: و سبب منه □

أقول: لما كانت الكثرة قبل الذات قسمين: أحدهما: الأجزاء المعنوية، كالهوى و الصورة؛ و ثانيهما: الاجزاء العقلية، كالجنس و الفصل؛ و يقال للأوّل: علّة الوجود، و للثاني: علّة الماهية؛ وأشار الى نفي الأوّل في الواجب بقوله: «و سبب منه»، و الى نفي الأخيرة بقوله: «و سبب عنه».

[١٠/٤٠٨] قال: ممنّوة بالقوّة □

أقول: بالجملة أن الممكنات لما كانت أولات ماهيات فيكون بالقوّة من جهتها. و أمّا وجوداتها فهي اعتباريات لكونها ثواني المعقولات و كذلك مخلوطة أحديهما بالأخرى

لا تصح أن تفيد وجوبها، فكيف تفيد تحصلها.

فان قلت: يجوز أن يكون بعضها علّة لبعضٍ لمشاركتها في القوّة والاعتبار.
قلت: انّ العلّة يجب أن تكون من المعلول أقوى في التحصيل والوجود، والممكنات
في قوّة الذوات واعتبارية الوجود سواسية، فلا يكون شيء منها أقوى وجوداً و ذاتاً من
الآخر. تفصيل هذا المرام في حظيرة الانس من أركان رياض القدس.

[١٨/٤٠٨] قال: ممقول الأفعال □

أقول: في النهاية يقال: «قال بمعنى أقبل و بمعنى مال و استراح و ضرب^١ و قلب، و
قد كرّر [ذكر] القول بهذه المعاني في الحديث»^٢، انتهى.
ولعلّ ما ذكره - قدّس سرّه - بقوله «ممقول» مشتقّ عن بعض أحد هذه المعاني.

[٢٢/٤٠٨] قال: نسبة النقطة الى قوله «و الشعلة الجوّالة الى الدائرة» □
أقول: و هذا معنى قولهم: العدد عقل المتحرّك، أو العقل عدد متحرّك.

[٨/٤٠٩] قال: رقيم نصاب الخير □

أقول: «الرقيم» هنا بمعنى الكتاب، و هو فعيل بمعنى المفعول، أي المرقوم.

[١٢/٤١٢] قال: كما قد قيل

أقول: لاخفاء في جواز أن يكون ما قد قيل اشارةً الى الفناء في الله. حيث انّ
العارف^٣ اذا فنى و اضمحلّ ذاته بحسب ذاته فيتجلّى له نوره تعالى عن صبح الأزل.

٢ - النهاية، ج ٤/١٢٤ مع اختلاف يسير.

١ - ضرب.

٣ - قال: كما قد قيل ... العارف.

فغيوبته عبارة عن فناءه في ذاته.

وقوله: «بدا» أي لاح وظهر نوره تعالى وبالعكس، وهما متلازمان، فلا دور؛ وما حمل عليه الأستاذ فهو وجه آخر، فليتدبر!

لعلّ الشيخ الواصل الكامل^١ /PA197/ محيي الدين العربي في الباب الرابع والأربعين من فتوحاته أشار إلى ما قلنا [هـ] بمنظومة عربية.

أغيب عنه ولى عين تشاهده في حضرة الغيب والغياب ما حضر^٢

وكذا ما قاله بمنظومة فارسية الشيخ فريد الدين - طاب ثراه^٣ -:

تا تو با خویشی عدد بینی همه چون شدى فانی احد بینی همه

لا أجد رخصة في نفسي لأن أتصدى لذكر أكثر ما ذكر^٤.

[١٧/٤١٢] قال: السماوية في الابتهاجات.

أقول: حاصله: أن حركات الأفلاك لا استناد لها إلى قواها الجسمانية، بل إنما هي مستندة^٥ إلى نفوسها المجردة المحركة لها بارادات تابعة لتعقّلات كلىة وتخيّلات جزئية لا يمكن أن توجد إلا في قوى جسمانية قابلة لهذه الإدراكات الجزئية شبيهة بالقوة الخيالية التي فينا؛ فنسبة القوة الفلكية إلى الحركة ليست بالفاعلية، بل بالقابلية.

و من ههنا اندفع ما قيل أنهم جوّزوا كون القوة الجسمانية واسطة في صدور الأفعال الغير المتناهية عن الأفلاك فلم لا^٦ يجوزوا استقلالها؟

وجه الاندفاع: أن مدخليتها بالادراك والقبول، لا بالفعل والتأثير، فلا تكون القوة الفلكية مباشرة للأفعال الغير المتناهية.

١ - م: الشيخ الواصل الكامل.

٢ - لم نعر عليه في هذا الباب.

٣ - م: طاب ثراه.

٤ - م: لا.

٥ - م: ب: مستند.

[٤١٣/٦] قال: قد عدّت من غوامض العلم.

أقول: كيف لا يكون كذلك حيث يورد ههنا اشكالات، منها: أنّ هذه الأمور التي قد عدّت من مبادي الحركة الاختيارية التي هي مبادي الأفعال الاختيارية، ان كانت أموراً قارّةً امتنع أن تكون مبادي الحركة الغير القارّة، والألزم تخلف المعلول عن علته التامّة و انعدام المعلول مع بقاء علته التامّة، و^١ ان كانت أموراً غير^٢ قارّة وجب أن تكون علّتها أيضاً كذلك، ولزم التسلسل.

و اختار خاتم المحصلين في شرحه للاشارات القسم الثاني، وقال هناك: بارادات^٣ جزئية كلّ واحدة منها مقدّمة على معلوها تقدّماً زمانياً؛ لأنّ ارادة الحركة الى مكان موجودة قبل الحركة اليه و حصول المتحرّك فيه و ان نوقش فيه؛ و تخلف المعلول ههنا أنّما هو لأمر راجع الى الجسم الذي هو القابل لامتناع خروجه عن مكان و حدوثه في آخر الآ في زمان ثمّ هذا الجسم بعد خروجه عن المكان الأوّل و^٤ وقوعه في الحدّ الذي يريد حصوله فيه تنعدم ارادة حصوله فيه، و توجد له ارادة أخرى متعلّقة بحدّ آخر من مسافة الحركة، و هكذا تتصلّ^٥ الارادات في النفس /PB197/ و^٦ الحركات في الجسم، ولا توجد هذه الارادات دفعةً أو في زمان واحد، لانعدام كلّ واحدة منها حين حدوث الأخرى.

لقائل أن يقول: إنّ هذه التصورات والتخيّلات و الارادات و التشوّقات ان كانت كلّ واحدة من كلّ واحدة منها يوجد في آنٍ واحد، لزم تتالي الآتات، و ان كانت كلّها يوجد في آنٍ أو زمان واحد لزم ما فررت منه؛ ولو سلّم فلا حاجة الى التزام أنّ ههنا ارادات و تخيّلات غير متناهية، و أيضاً ان كان أمور^٧ كذلك لم يجوز أن يوجد الفعل /MA122/؛ اذ البديهة حاكمة بامتناع تحقّق أمور غير متناهية توقّف كلّ واحد منها على ما يتقدّم هو عليه.

٢ - ش: - غير.

٤ - م: - و.

٦ - ب: - و.

١ - ش: - و.

٣ - ش: ارادات.

٥ - ش: لتصل.

٧ - م: أموراً.

و حاصل ما ذكره الأستاذ المصنّف - قدّس سرّه - بقوله: «و بحسب انفراض الأجزاء و الأبعاد فيها» الى آخره، اشارة الى أنّ هذا إنّما يكون كذلك ان كانت هذه الأمور موجودةً بوجودات متعدّدة، و ليس يجب ذلك، لجواز أن يكون لها وجود تدريجي كوجود الحركة؛ اذ الظاهر كما أنّ للمتحرّك حين حركته مسافة متصلة لاجزاء لها بالفعل، و له حركة كذلك منطبعة على هذه المسافة، و زمان كذلك قابلة لانقسامات لا تقف عند حدّ، كذلك له تخيل متصل واحد تدريجي يحدث شيئاً فشيئاً في زمان هذه الحركة، تابع لتشوّق الهی، و مستتبّع لشوق و اجماع، [و] لها أيضاً وجود كذلك، و له في كلّ جزء من حدود مسافته شطر تحليلي من كلّ واحد منها، فلا يكون هناك أمور متعدّدة غير متناهية قارّة أو غير قارّة لیکن أن يقال: انّ كلّ واحد منها أو كلّها إمّا أن يقع في هذا، و إمّا أن يقع في ذاك. و اطلاق الحركات و الارادات و الاجماع و التشوّقات و الاشراقات عليها إنّما هو باعتبار امكان انقسامها اليها بالفرض لا بحسب الوجود في الأعيان، فاندفع المحذور؛ اذ نحن نجد من انفسنا أنّا اذا أردنا أن نتحرّك الى موضع مخصوص كفي لنا أن نتصوّر هذه الحركة، و ما يقع هي فيه تصوّراً واحداً، أو نصدّق بفائدتها والعزم عليها، و أن ليس لنا حين الحركة تصوّر آخر تدريجي لیکن أن يقال: انّ هناك تصوّرات و ارادات لیکن أن يحصل لنا باعتبار انقسام هذا الأمر اليها على ما يشهد به صحيح الوجدان و صريح البرهان.

و بالجملة: نشاهد من أحوالنا حين نساfer^١ أنّ لنا ارادة متعلّقة بقطع مسافة معيّنة باقية من أوّل الحركة الى آخرها، و مع ذلك قد يكون لنا تصوّرات و ارادات /PA198/ جزئية متعلّقة بقطع واحد واحد من منازل واقعة في مسافتنا.

والحاصل: أنّ كلّ عاقل يجد اذا رجع الى وجدانه حين صدور الحركات الارادية عنه أن ليس له حين حركته الا ارادة واحدة متعلّقة بقطع مسافة معيّنة لا يمكن أن يتحقّق مطلوبه الا بعد قطعها، و أن ليس من الواجب أن تكون له ارادات جزئية أخرى^٢ ليحصل

منه^١ هذه الحركة؛ نعم قد يكون له ارادات و تصوّرات جزئية في أثنائها، إلّا أنّها ليست من ضروريات حركته.

حقّق هذا المرام في هذا المقام الذي تحيّر فيه علماء الأعلام على ماتبّه عليه المصنّف الأستاذ بقوله: «فليمعن النظر فيها وليدقّق التأمل».

[٤/٤١٤] قال: والشراسيف.

أقول: الشراسيف وهى أطراف الأضلاع المشرفة على البطن. وقيل: هى غضروف معلق بكلّ بطن، كذا في النهاية. والأوّل هو الظاهر ههنا، و غضروف الكتف رأس لوحه كما في النهاية، كما أنّ عجب الذنب هو العظم الذي يلي العجز^٢.

[٦/٤١٥] قال: والحركات المستديرة والمستقيمة.

أقول: كما للأفلاك، والمستقيمة كما للكواكب السيّارة وغيرها من الثوابت، حيث تنتقل من أين الى أين وان كانت متحرّكة حركةً استداريةً حول أنفسها، و تدور حول مراكزها، فلها حركات استدارية واستقامية جميعاً، وقوله: «الأكوان» /MB122/ هى العناصر البسيطة «والتراكيب منها» بين الموالييد^٣.

[١١/٤١٥] قال: فخلق الجوهر ... □

أقول: يريد به العقل الأوّل، وهو ماوى الصور العقلية من الجواهر القدسية و العقول المقدّسة. وألحق بذلك الجوهر القدسي والنور الآلهى الأرواح، وهى النفوس المجرّدة الفلكية، ما شاكل تلك الصور القدسية.

٢ - شر: - كما أن عجب ... المعجز.

١ - كذا.

٣ - م: - العناصر البسيطة ... الموالييد. وقع من هنا سقط في «م».

و قوله: «جرت»؛ أى العقول الشاهقة و النفوس الفلكية قبل الزمان.

[٢٣/٤١٦] قال: و جمهور المقلّدين □

أقول: قال المحقّق الدواني في اثبات الواجب الجديد: «القضاء عبارة عن علمه تعالى في الأزل بما سيكون على الوجه الذي يكون عليه.» ولكنه جعل القدرَ عبارةً عن ايجاده تعالى بما سيكون في الخارج على وفق القضاء الأزلي. ثمّ أنّه ما ذكر أنّ القضاء عبارة عن علمه الاجمالي، بل إنّما ذكر علمه في الأزل، و ما جعل القدرَ عبارةً عن علمه التحصيلي، و لعلّ الأستاذ المصنّف - قدّس سرّه - قد علم مذهبه من خارج أو لم يجعله من جملة /PB198/ عامّة المقتضيين.

[١٣/٤٠٩] قال: و أمّا الاتفاق ... □

أقول: المحاصل: أنّ ما يقع بعد فعل ارادي أو طبيعي وقوعاً بالتساوى أو الاقلية، لما كان قسمين: أحدهما ما يمكن أن يعلّل هذا الفعل به، كوجدان الكنز للحفر، والغريم الخارج عن بيته؛ و منها ما لا يكون كذلك كقعود زيد عند كسوف القمر، و لا يعلّل الفعل الآ بالأوّل، اذ لا يقال أنّ كسوف القمر لقعود زيد و ان اتفق أن يكون معه، و يقال: إنّ حركة زيد مثلاً يكون للوصول الى الغريم الذي يتفق أن يكون معها؛ والمراد من الغايات الاتفاقية أمور كذلك. و توهم بعض أنّ هذا علّة أخرى سوى الغاية، و سمّوه بالاتفاق الذي هو أعمّ من البخت.

قوله: «فاذا حللت الأمور كلّها»، الى آخره، اشارة الى جواب هذا التوهم بما تقريره: أنّ هذه الأمور ان أخذت بالقياس الى سائر العلل و أسبابها كان ترتّبها عليها دائماً أو أكثرىاً، و لا يقدح في ذلك أنّ لا يكون لها غاية ذاتية، و إنّما يكون كذلك لو لم يكن هذه واجبةً لها بالقياس الى عللها كلّها، و ليس كذلك؛ و لذا قالوا: إنّ انساناً لو احاط بالكلّ

بوجه لا يشدّ عن علمه به شيء لم يكن يوجد عنده موجود اتّفاقي، بل كان كلّها واجباً عن عللها، ممتنع التخلّف عنها، ولو لم يُحطّ بها كلّها كان عنده موجود كذلك واذ ذاك كذلك كان للاتّفاقيات غايات دائمية أو أكثرية، امتنع أن يتخلّف عنها؛ غاية الأمر أن من لم يعلم أسبابها بتمامها نسب هذا الأمر الى الاتّفاق؛ فظهر أن كلّ فعل له غاية، وبطل قول من ذهب الى عدم انحصار الأسباب في الأربعة المذكورة، وأنّ الاتّفاق قسم آخر؛ وادّعى أنّه سبب الهي مستور شأنه، أعلى وأجلّ من أن تدركه العقول؛ وله تقدّم طبيعي على الأسباب الطبيعية والارادية، وبه وجود العالم على ما نقله الرئيس في الشفاء عن ديمقراطيس و شيعته وقال: أنّهم يرون أنّ مبادئ الكلّ أجرام صغار لا يتجزّى لصلابتها، وأنّها غير متناهية في خلاء غير متناهٍ، ولها أشكال مختلفة وحركة دائمية، تترتب عليها أن تتصادم جملة منها على هيئة وشكل خاصّ ترتباً اتّفاقياً، فيتكوّن منها العالم، كيف لا؟! ولكلّ شيء ممكن سبب تامّ به يجب وجوده، ويمتنع عدمه بعده، وكلّ ما يكون كذلك كان ترتبة على ما يترتب /PA199/ هو عليه ترتباً دائمياً، فضلاً عن أن يكون أكثرياً، فلا يكون في نفس الأمر أمر اتّفاقي، غاية الأمر أن من لا يكون له علم بجميع الأشياء أو بجميع أسباب هذا الشيء ينسب صدور بعض من الأمور الغير المتوقّفة الحدوث عن بعض الأمور الى البخت والاتّفاق، ويقول: اتفق هذا عند ذاك، وهو لا يوجب أن لا يكون هذا الأمر أمر آخر سوى ما هو من الأسباب الذاتية أو الغير الذاتية، وان لا يكون لبعض من الأفعال غايات.

[١٤/٤١٩] قال: هو الوضع الأوّل □

أقول: أي الفعل الأوّل.

[٢١/٤٢٠] قال: بحسب المساحة □

أقول: بل بحسب الوضع، لانتفاء طرفه وأوله لاستدارته.

[٢٣/٢٤٠] قال: علمى باعتبار وجود الأشياء □

أقول: أمّا الأشاعرة فذهبوا الى أنّ قضاءه تعالى هو ارادته الأزلية المتعلقة بالأشياء على ما هي عليه فيما يراد قدرة ايجاده ايّاها على قدر مخصوص معيّن في ذواتها و صفاتها و أفعالها، و ذلك حيث أنّهم قالوا بأنّ جميع الأشياء مترتبة عليه تعالى، مخلوقة له.

[١٥/٤٢١] قال: لاعن مادة □

أقول: أي لاعن مادّة عنصرية، فيشمل ما معها من الصور العلمية و النفوس و الأجرام الفلكية و القوى المنطبعة القائمة بها، حيث يصدق عليها أنّها ليست عن مادّة بذلك المعنى، و ان كانت عن موادّ فلكية و هيولياتها المتخالفة بالنوع التي ينحصر كلّ نوع في شخص. و القرينة على ما قلنا [هـ] ما ذكر أمر الكيانيات بقوله: «فأمّا الكيانيات الزمانية» و لم يتصدّ لذكر الأجرام السماوية و أنفسها المجردة و المنطبعة.

[١/٤٢٢] قال: مرّة واحدة □

أقول: [«مرّة واحدة»] أي دهرية في الأعيان، و الاعتباران أخذها منضمة الى النظام المتسق، و عدم أخذها كذلك، فالأوّل على الاجمال و هو القضاء، و الثاني على التفصيل و التشريح و هو القدر و حمل ما ذكره خاتم المحصّلين على هذا المعنى لا يحتاج الى العناية، حيث قال: «مرّة واحدة باعتبارين».

[١٧/٤٢٢] قال: من جهة علمه بذاته الأحدية ... □

أقول: لاختفاء في أنّ ظاهر ما عليه الشيخ أنّ القضاء هو الصور العلمية القائمة بذاته - تعالى - بل أمره و حكمه، و ذلك بخلاف ما عليه المصنّف، عطر الله مرقده.

ثمّ إنّ الشرور ليست ممّا يتعلّق بها ايجاده - تعالى -، بل أنّها هي لازمة للخيرات في

القدر.

وقد نبّه عليها الشيخ في تفسير سورة «قل أعوذ بربّ الفلق»، وذلك حيث قال: «قوله جلّ جلاله ﴿قل أعوذ بربّ الفلق﴾^١ /PB199/ فالق ظلّمة العدم بنور الوجود، هو المبدأ الأوّل الواجب الوجود لذاته، وذلك من لوازم خيريته المطلقة في هويّته بالقصد الأوّل، وأوّل الموجودات الصادرة عنه هو قضاؤه وليس فيه شرّاً أصلاً إلا ما صار مخفياً تحت سطوع نور الأوّل وهو الكدورة اللازمة لماهية المنشأة من هويّته. ثمّ بعد ذلك تتأدّى الأسباب بمصادفتها الى شرور لازمة عنها، ويعود قضاؤه، وهو السبب الأوّل من تفصيل معلولاته هو قدره، وهو خلقه، فلذلك قال ﴿من شرّ ما خلق﴾^٢ جعل الشرّ في ناحية الخلق والتقدير، فإنّ ذلك الشرّ ليس إلا من قدره لا من قضائه وهو منبع الشرّ من حيث إنّ المادّة لا تحصل إلا من هناك؛ لاجرم جعل الشرّ مضافاً الى ما خلق.

ثمّ أنّه تعالى قدّم الانفلاق على الشرّ اللازم ممّا خلق من حيث إنّ الانفلاق وهو افاضته نور الوجود على الماهيات الممكنة، وهو سابق على الشرور اللازمة من بعضها، وذلك لأنّ الخير مقصود بالقصد الفائق الأوّل، والشرّ بالقصد الثاني.

والحاصل: أنّ الفلق لظلّمة العدم بنور الوجود، وهو واجب، والشرور غير ملازمة منه أولاً في قضائه، بل ثانياً في قدره. فأمر الاستعاذه من ربّ الفلق من الشرور اللازمة من الخلق نظراً الى استعدادده وقبول الفيض من سُدّة بابه على ما اليه الاشارة النبوية - صلى الله عليه وآله -: «انّ لربّكم في أيّام دهركم نفحات من رحمته ألا فتعرّضوا لها»^٣ [و] بين أنّ نفحات الألطاف دائمة، وأنّما الخلل من المستعدّ»^٤.

فظهر من تضاعيف كلامه أنّ قضاؤه هو أوّل الموجودات الصادرة عنه، وهو الصور العلمية القائمة بذاته - تعالى - لا الصورة العلمية واللوحية، فإنّها ليست أوّل الموجودات

١ - فلق، ١.

٢ - فلق، ٢.

٣ - الرسائل، تفسير مزرعة الفلق، صص ٣٢٥ - ٣٢٦.

٤ - مجمع الزوائد، ح ٢٣١/١٥.

الصادرة عنه، لكونها مسبوقَةً بالقلم و اللوح بحسب الذات.

ثمَّ انَّ ما عليه المصنّف - طاب ثراه - من كونه - تعالى - بوجود القيومي الذي هو العلم بجميع الموجودات هو القضاء من دون قيام الصور العلمية بذاته، لتقدّسه - تعالى عنها و علوّ مجده - أقدس و أرفع منها على ما نبّه عليه سابقاً بقوله: «أمّا القضاء المعتبر» الى قوله: «من جهة علمه سبحانه بذاته»، الى آخره، هو الحقّ الحقيق بالتصديق؛ و من هنالك هو خير محض لا شرّ فيه لا بالذات و لا بالعرض، فهذا هو القضاء الأوّل.

ثمَّ أشار الى غيره من مراتب القضاء إشارات ملكوتية قدّوسية، و الى مراتب القدر على مناهج قدسية ملكية، يناها العقول بشرائرها الروعية اللاهوتية، فانّها من غوامض الحكمة العالية المتعالية /PA200/ الايمانية.

ثمَّ انَّ الشيخ ذكر في آخر تفسيره لهذه السورة بهذا العبارة: «فهذه السورة دالّة على كيفية صدور الشرّ من القضاء الالهي، و أنّه مقصود بالعرض لا بالذات، و أنّ المنبع للشرور بحسب النفس الانسانية، و هي القوي الحيوانية و النباتية و علائق البدن، و اذا كان كذلك و بالآلها كلّاً عليها، فما أحسن فعلها عند الاعراض و هي أعظم لذّاتها المفارقة عنه ان كانت مفارقةً بالذات و العلاقة و بجميع الحالات، رزقنا الله - تعالى - التوجّه التامّ و التألّه الكامل»^١ بحقّ النّبي محمّد و آلّه الطاهرين.

[٥/٤٢٦] قال: و كلّ اجل طبيعياً □

أقول: عند الفلاسفة أنّ لكلّ شيء أجلاً طبيعياً يتحلّل رطوبته و انطفاء حرارته الغريزيتين و اخترامياً بالأمراض و الآفات. و ليس معنى قولهم هذا أنّ أحداً اذا قتل لا يقع موته في وقته؛ بل معناه: أنّ ما من شأن تركيب الحيوان أن لا يكون دائماً لتحليل رطوبته و انطفاء حرارته، الممتنع أن يوجد بدونهما؛ فيكون فسادهم من الأمور اللازمة له، و حينئذٍ ان

لم يوجد سبب مفسد سوى هذين الأمرين بقى الى أن يفنى هذان الأمران وان وجد سبب آخر فنى به، فليس في قولهم ما يكون منافياً لما ذهب اليه أصحاب الشريعة اذ ما علمه الله تعالى ما يخلو عن أحد هذه الأمور. فقد بان سرّ ما ذكره المصنّف من التقسيم في الأجل. وبالجملة: أنّ «الأجل» لغةً هو الوقت، فيكون أجل الموت وقتاً يقع هو فيه، كما أنّ أجل الدين هو وقت يجب أن يقع أدائه فيه وهو أمر لا يتصوّر فيه التغيّر عند الأشاعرة وعند من علم أنّ ما علمه الله - تعالى - وقوعه امتنع أن لا يقع.

فان قلت: ما معنى ما وقع عن خاتم المحصلين في التجريد بقوله: «والمقتول يجوز فيه الأمران»^١، أى الموت والبقاء.

قلت: غرضه - قدّس سرّه - جوازهما عندنا؛ بمعنى أن المقتول يجوز عندنا فيه الأمران اللذان هما الموت والبقاء، لولاه - أي لولا قتله - إذ هو يدلّ على أنّ علمه تعالى تعلّق بأنّه يفنى بهذا السبب، وعدم وقوعه لا يدلّ على شيء منهما؛ فيكون محتملاً للأمرين، ولا يكون لنا أن نجزم بواحد منهما.

فالحقّ عنده أنّ لكلّ حيوان وقتاً معيّناً علم الله تعالى أنّه يموت فيه وأنّ موته لا يقع قبله ولا بعده، لقوله تعالى: ﴿فاذا جاء أجلهم لا يستقدمون ساعةً ولا يستأخرون﴾^٢، وقوله تعالى: ﴿ما تسبق من أمة أجلها وما يستأخرون﴾^٣، نعم لو لم يكن القتل لما جاز لنا القطع بالحياة أو الموت وهو غير منافٍ لئلا يكون قتله /PB200/ في وقته، فيكون مائتاً بغير أجله.

[١٤/٤٢٧] قال: وبالجملة فالشرور كلّها بالاضافات. □

أقول: تقرير ذلك: أنّ الموت مثلاً ليس خيراً بالنسبة الى من مات وان كان خيراً^٥ بالنسبة الى نظام الكل؛ اذ المادّة لو بقيت مشغولةً بصورة معيّنة دائماً لتعطّل سائر الجزئيات.

١ - تجريد الاعتقاد، ص ٢٠٨.

٢ - ش: لا يستقدمون ... لا يستأخرون.

٣ - النحل، ١٦.

٤ - الحجر، ٥ والمؤمنون، ٤٣.

٥ - ش: خير.

و هو يخلّ بنظام العنصریات، الممتنع أن يوجد بعض منها إلا بعد بعض. فالحياة غاية فعل الشخص الجزئي و الطبيعة الجزئية، و الموت غاية للطبيعة الكلية، فلا يكون الأمر الواحد الطبيعي مقتضياً لأمرين مختلفين.

[١٢/٤٢٩] قال: و منه^١ ما هو ممنوّ الحقيقة □

لكن بقى أمر ما عليه الأفلاك الأثرية و الجواهر العالية السماوية و النفوس المنطبعة الخيالية، حيث أنّها ليست من العقول المفارقة التي ذكر أمرها أولاً و ليست من جملة ما تحت الكون من الزمانيات العنصرية التي ذكرها ثانياً. ولعلّه^٢ - قدّس سرّه - ما ذكر أمرها اكتفاءً بأنّها بمنزلة البرزخ بين هذين العالمين، حيث أنّ العلوم الكلية حاصلة لنفوسها الناطقة المجردة مرّة واحدةً، فيشابه الجواهر القادسة العقلية من هذه الجهة. و أمّا علومها الجزئية فتعاقبات كما للأجرام الاثرية من الحركات و الأوضاع، فيشابه ما عليه أمر العنصریات التي تحت الكون، فمن عرف حال عالمي الابداع و الاختراع علم عالم الأفلاك.

[١٦/٤٢٩] قال: الى صحابة العدم للوجود □

أقول: لعلّ المصنّف - قدّس سرّه - يشير به الى حلّ ما وقع عن شريكه الرئيس في قاطيغورياس كتابه الشفاء بقوله: «و أمّا حديث العقل أيضاً فإنّه ليس مثلاً حسناً في ذلك، لأنّ قتل من ينبغي على الوجه الذي ينبغي حين ينبغي هو من أفعال الشجاعة، و من الواجب في حفظ المدينة، و هو خير، كما أنّ ترك قتل من ينبغي قتله على الوجه الذي ينبغي حين ينبغي هو شرّ»، انتهى.

و لا يخفى أنّ مراده: من «قتل من ينبغي [قتله] على الوجه الذي ينبغي» كالقصاص، حيث أنّه خير من جهة حفظ المدينة، و حفظ المدينة أمر وجودي و هو خير و ذلك القتل

خير من هذه الجهة و من حيث صحابته لأمر وجودي، كما أن ترك قتل من ينبغي قتله و هو وان كان موجوداً، لكن شرّيته لصحابته أمراً عديماً، و هو اختلال المدينة و وقوع المخرج و المرج فيها، و هذا هو الشرّ؛ و ترك قتل من ينبغي قتله و ان كان هو الوجودي لكن شرّيته لصحابة العدم، PA201/ و هو اختلال المدينة و عدم انتظامها، و نعم ما قال - قدّس سرّه العزيز^١ - و مرجع الشرّ هناك مطلقاً الى صحابة العدم للوجود.

قال الرئيس في الهيات الشفاء: والشرّ في كلّ شيء يدلّ بوجه ما على عدم الكمال الذي له والخير في وجوده، فبينهما تخالف^٢ الوجود والعدم، و اذ ليست الخيرية والشرّية المختصتان^٣ بهذا المعنى مضافين^٤ لشرّية أو خيرية - تعرض للوجود أو العدم بالقياس الى وجود شيء آخر، أو عدمه كوجود السواد للجسم المانع عن اتّصافه بالبياض الذي هو شرّ بالقياس اليه، لاقتضائه فنائه و فناء كمالاته، و كعدم المانع الذي هو خير بالقياس الى موجود يتوقّف تحقّقه في نفس الأمر عليه - فقد بان أن خيرية العدم لصحابة الوجود، و^٥ شرّية الوجود لصحابة العدم و ان كان الوجود خيراً والعدم شرّاً بالنظر الى ذاتيهما، و كون الأوّل شرّاً لصحابة العدم، والثاني خيراً لصحابة الوجود.

و بالجملة: أن شرّية القتل مثلاً لازالة الروح عن شخص، و هو شرّ بالقياس اليه لا بالقياس الى غيره أيضاً، لئلا تكون فيه خيرية و يكون شرّاً محضاً، كيف لا و من الجائز أن يكون هذا الشرّ خيراً، نظراً الى نظام العالم، كقتل الزاني و قطع يد السارق؟ فأنّهما و ان كانا شرّين نظراً اليهما، فهما خيران لصحابتهما الوجود و هو نظام المدينة، كما أن وجوديهما مع كونهما خيرين نظراً اليهما قد يكونان شرّين نظراً اليه، و سيأتى تفصيله على وجه مشبع في الوميض^٦ الآتي.

١ - م: - العرير.

٢ - ب: - فيهما يخالف.

٣ - كذا: م: المختصتان.

٤ - كذا: م: منافين.

٥ - ب: - و.

٦ - م: و مبص.

[١٩/٢٣٠] قال: أعنى الـليسية في مرتبة الذات.

أقول: لاخفاء في أنّ هذه الـليسية في مرتبة الذات بحسب طباع ما بالامكان ليست نقيضاً لأيسية الممكن لمجامعتها لها، وما يقابلها من الـليسية هو الـليسية التي تحتاج الى العلة و هي عدم علة الوجود. والذي ذكره الفاضل الدواني من ارتفاع الوجود والعدم في مرتبة وجود العلة هو الـعدم المقابل للوجود في تلك المرتبة، أعني^١ أن يكون رفعاً للمقيّد و هو الوجود في تلك المرتبة، فتكون المرتبة قيداً للوجود، فالعدم رفع لذلك الوجود في تلك المرتبة فلا تكون المرتبة قيداً لذلك الرفع والعدم، حيث أن ليس الـعدم المقيّد نقيضاً للوجود ولا لشيء من الأشياء.

ولكن يشكل عليه الأمر في الـعدم المقابل لوجود المتأخّر في الزمان، حيث أنّ الزمان قيد للوجود كما أنّ المرتبة قيد له، والعدم الذي هو رفعه رفع لوجوده في ذلك الزمان /PB201/ على أن يكون قيداً للوجود لا الـعدم، كما الحال في المرتبة، وذلك لأنّ الـعدم المقيّد لا يكون نقيضاً له، سواء كان قيد الزمان أو المرتبة. والقول باستحالة ارتفاع النقيضين في أحدهما دون الآخر يحتاج الى فارق فاصل بينهما، كما لا يخفى.

[١٩/٢٣١] قال: كما حسّ البرد.

أقول: «حسّ البرد الكلاء [إذا] أهلكه^٢ واستأصله^٣» كذا في النهاية، وهو بالسين المهملة بعد الحاء الغير المعجمة.

[٢١/٢٣١] قال: غير مؤثرة.

أقول: أي غير مختارة. «مآثر العرب مكارمها ومفاخرها التي تؤثر عنها، أي تذكر و

٢ - م، ش: هلك.

١ - ب: على.

٣ - النهاية، ج ١/٢٢.

تروى»^١ من الايثار، هكذا في النهاية، وقوله: «كذلك»؛ يعنى غير مؤثرة.

[٢١/٤٣٢] قال: ولوحظت باعتبار قياسها.

أقول: قال بهمنيار في التحصيل: «و بالجمله الشرور كلها بالاضافات و بالقياس الى أفراد الأشخاص، وأمّا بالقياس الى الكل فلا شرٌّ^٢». وكذا قال صاحب الشجرة الالهية فيها /MA123/: «و كذلك اذا تفحصت عن جميع الأشياء الموجودة في هذا العالم المسماة شروراً عند الجمهور لم تجدها في أنفسها شروراً، بل هي شرور بالنسبة الى أمور أخرى». و قال فيها أيضاً: «ان الشرّ عدمي لا ذات له؛ اذ لو كان وجودياً لكان المفروض شرّاً غير شرّ. لكنّ التالى باطل بديهية^٣ فكذا مقدّمه. أمّا الملازمة: فلأنّ الأمر الوجودي ان كان شرّاً فهو بديهية. أمّا أن يكون شرّاً لنفسه أو لغيره، والكلّ باطل».

أمّا الأول: فلأنّ الشيء لا يقتضي عدم نفسه و الا لما وجد ولا عدم كمالاته، اذ كلّ شيء طالب لكمالاته اللاتقة به، على أنّه لو كان طالباً لعدم كمالاته^٤ لكان الشرّ هو ذلك العدم. و أمّا الثانى: فلأنّه لو كان شرّاً بالقياس اليه، فهو لأنّه أمّا أن يعدم ذاته، أو بعض كمالاته، أو لا يعدم شيئاً منها. والأوّلان ملزوم أن يكون الشرّ هو ذلك العدم لا غير. والثالث: ملزوم أن لا يكون الوجود^٥ شرّاً بالقياس اليه، والمفروض خلافه، هذا خلف.

[١٩/٤٣٤] قال: في اثبات مبدئين للخيرات والشرور.

أقول: فبدأ الشرور عند أفلاطن انتفاء علّة تامّة لما يقابل الشرور التي هي الأعداء من الوجودات. فلا يكون هو المبدأ بالحقيقة، فلا يكون مبدئان قديمان للخيرات التي هي

١ - البديهية، ج ١/ ٢٢.

٢ - م: شرور.

٣ - م: ب: - بديهية.

٤ - م: - لعدم كمالاته.

٥ - الموجود.

الوجودات، وللشروع التي هي العدميات؛ بل أنّا المبدأ للأولى و بانتفاء علّة تامّة لوجودات أو كمالات وجودات تحقّق ما يقابلها من الأعدام التي هي الشرور.

و أمّا ما عليه أرسطو فهو: أنّ الشرور هي الأعدام التي تكون من لوازم الخيرات، فبدأ الخيرات مبدأ الشرور /PA202/ لا بالقصد الأوّل بل بالعرض اذا قيست الى هويات الأشخاص. و أمّا بالقياس الى نظام الوجود لا شرّ هناك مطلقاً، بل بجملته مستند الى الجواد الحقّ، فلا مبدأ إلا للوجود الذي هو خير، ولا شرّ هناك لا بالذات ولا بالعرض.

[١٧/٢٣٧] قال: والسّمية انّما تظهر خواصّها ...

أقول: فان أزعج سرّك أنّ صدور أفعاله عنه بالارادة المباشرة له، فصدور الارادة عنه يكون أيضاً بارادة أخرى فيلزم التسلسل، أو ينتهي الى ارادة لا تكون صدورها عنه بارادة، فيلزم عدم اختياره فيها، قلنا: أنّه شكّ يندفع بما حقّقه الأستاذ في غير موضع من صحفه الحكمية.

وكذلك خاتم المحصلين في شرح رسالة مسألة العلم: «أنّ سؤال السائل - بعد حصول القدرة و الارادة بأن يقول: إنّ الفاعل هل يقدر على الشرّ؟ - كقول من يقول: إنّ الممكن بعد أن يوجد هل يمكن أن يكون معدوماً حال وجوده؟ و محال أن تكون قدرته أنّما تحصل له بقدرته و لاّ تسلسل. و أمّا الارادة فربّما تحصل بقدرته كالمتروّى في طلب الأصلح، فأنّه بعد علمه بالوجود يقصد الى فرض وقوع واحد واحد، واحد^١ منها بفكره عن الذي يصدر عنه أيضاً باختياره، لينكشف له الصلاح والفساد فيها، فتحصل له الارادة بما يراه أصلح، و هذه الارادة مكتسبة له؛ أمّا أسباب كسبها و هي القدرة على الفكر و ارادته؛ و أمّا العلوم السابقة فبعضها يحصل أيضاً بقدرته و ارادته لكنّها لا يتسلسل بل يقف عند أسباب لا يحصل بقدرته و ارادته، ولا شكّ أنّ عند الأسباب يجب الفعل و عند فقدانها يمتنع.

فالذي ينظر /MB142/ الى الأسباب الأول يعلم أنها ليست بقدرة الفاعل ولا ارادته يحكم بالجبر، و هو غير صحيح مطلقاً؛ لأنّ السبب القريب للفعل هو قدرته و ارادته.

والذي ينظر الى السبب القريب يحكم بالاختيار، و هو أيضاً ليس بصحيح؛ لأنّ الفعل لا يحصل بأسباب كلّها مقدورة و مرادة. فالحقّ ما قال بعضهم: لاجبر و لا تفويض^١ لكنّه أمر بين الأمرين^٢، انتهى.

و منه يظهر أنّ لأفعال العباد جهة بها يمكن أن ينسب صدورها اليها بالاختيار، و جهة أخرى بها يمكن أن يقال: أن ليس لها استقلال فيها و في اختيارها، و هو لا يوجب أن لا يكون لها تأثير فيها، بل يستلزم أن يكون لها تأثير به /PB202/ يجب بأمر لا يكون له اعتبار فيه، و كأنّه نظراً الى ذلك.

قال في التجريد: «الضرورة قاضية باستناد أفعالنا^٣ إلينا»^٤ و لم يقل: باستقلالنا فيه أو بصدورها عنا؛ إذ الاستناد أعمّ من أن يكون بالاستقلال أم لا، كما أنّه أعمّ من أن يكون على وجه صدور الفعل عن الفاعل أو لا، كاستناد الحال الى محلّه.

و بما قرّرنا [هـ] لاح بطلان ما قاله الفاضل الرازي من أنّ ادّعاء ضرورة هذا الحكم أنّما التزمه وأحدثه أبو الحسين الخياط، و هو باطل لوجهين:

أحدهما: أنّ العلم الضروري هو ما يشترك فيه العقلاء، والعلم بكون العبد موجدّاً لأفعاله ليس كذلك، فأنّا اذا راجعنا أنفسنا لم نعلم إلّا أنّ هذه الأفعال لا يحصل إلّا على حسب قصدنا و دواعينا، فأمّا أن يكون المؤثر فيها ذواتنا، فذلك ممّا لا نجد من أنفسنا، كيف لا؟ و من كان قبل أبي الحسين من الأئمة، كانوا أمّا منكرين لكون العبد موجدّاً لأفعاله،

- ب: و.

- عوّل على الثاني، ج ١٠٩/٤، أصول الكافي، ج ١، باب الحر و القدر، ج ١٣.

- في المصدر: الأفعال. ٤ - قارن: تجريد الاعتقاد، ص ١٩٩.

و أمّا معترفين به، و يبيّن كلّ واحد منها دعواه بالبيان، فكيف تسمع منه نسبة هذه الضرورة لاستلزامه نسبة انكار الضرورة الى العقلاء؟

و ثانيهما: أنّ كلّ من سلم عقله اذا اعتبر أحوال نفسه، فإنّه يعلم أنّ ارادته للشيء لا تتوقّف على ارادة تلك الارادة، بل سواء أراد تلك الارادة أو لم يردّها، فإنّه تحصل له تلك الارادة، و يعلم أنّه متى حصلت له الارادة الجازمة للشيء المفعول^١ فإنّه يفعلها البتة، و أنّه قبل حصول هذه الارادة لا يحصل له ذلك المراد، و اذا كان العلم الضروري بصحّة هذه المقدّمات حاصلًا، علم بالضرورة أنّه لا ارادة منه^٢ و لا حصول بالفعل عقيب الارادة، فكيف يمكن دعوى العلم الضروري بكون^٣ العبد مستقلاًّ بالايجاد؛ انتهى.

و هذا كما ترى، أمّا أولاً: فلأنّ ما نجد من أنفسنا من العلم المعترف هو به أيضاً ان لم يكن مشتملاً على أنّ المؤثّر فيها ليس الّا ذاتنا، لم يجوز لنا أن ننسبها الى أنفسنا بما يدلّ على أنّ لنا تأثيراً فيها و ليس كذلك؛ اذ لنا أن نقول: إنّ هذه الأفعال قد صدرت عنّا أو هي من أفعالنا و آثارنا و انا فاعلون أو موجدون لها، و غير ذلك من الأمور الدالّة على أنّ لنا تأثيراً فيها. و أمّا ما ذكره من «أنّ العقلاء قد يستدلّون على نفي هذا الصدور عنّا أو اثباته، فلا يكون ضرورياً» فهو أمر لو تمّ لكان مثل أنّ النفي و الاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان و أنّ الكلّ أعظم من جزئه غيرُ بديهي، لكنّ التالي باطل، فكذا مقدّمه.

أمّا الملازمة: /PA203/ فلأنّ هذا القائل و من تابعه يستدلّون على بطلانها /MA124/ بوجوه كثيرة دالّة على انتفاء ثبوت هذا المحمول لموضوعه، فلا يكون ثبوته له ضرورياً يكفي فيه مجرّد ملاحظة الطرفين.

و أمّا قلنا: إنّ اقامة الدليل على نقيض أمر يدلّ على انتفاء كونه ضرورياً، اذ لو كان ضرورياً يجزم به العقل بعد تصوّر طرفيه، لم يشتغل العاقل باقامة الدليل على خلافه على

ما ذهب اليه هذا الفاضل.

وأما ثانياً: فلأن ما ذكره ثانياً لو تمّ لما كان الباري - سبحانه و تعالى - فاعلاً مختاراً عندكم، لكنّ التالي باطل بالاتّفاق، فكذا مقدّمه.

وجه اللزوم: أنكم تقولون إنّ له تعالى قدرة وإرادة موجودتين في الخارج، زائدتين على ذاته تعالى، قائمتين بها قديمتين لا يمكن أن يكونا - أثري^١ المختار - وهما أمران لا يمكن أن تتحقّق مقدوراتهما تعالى بدونهما، ولهما تعلّقان غير اراديين^٢ بمقدوراتهما تعالى، اذ لو كانا اراديين^٣ لزم الدور أو التسلسل، وأنّ فعله تعالى عندهما واجب الصدور، فلا يكون فعله اختيارياً بل اضطرارياً^٤؛ اذ لا اختيار له تعالى فيما يجب عليه أن يفعله.

اللهم إلا أن يقال: إنّ فعله تعالى بعد هذين التعلّقين لم يجب بعد، بل هو باقٍ على مكانه؛ وللمختار أن يرجّح أحد طرفي فعله الممكن الصدور عنه والمرجّح، وهو كما ترى يوجب انسداد باب اثبات الصانع.

وبما قرّرناه سابقاً لاح أنّه لا يلزم نفي الاختيار عنه تعالى ولا تسلسل، كما لا يخفى.

[٢/٤٣٨] قال: نظام الخير في الكلّ.

أقول: لعلّ مراده به عنايته الحقّة التي عين ذاته و تدبيره الالهي، و هذا يؤدّي الى نظام عقلي أي مبدع صادر عن ذلك النظام من دون شرط و سبب؛ والقرينة على ما قلنا [د] ما سيأتى من قوله: «النظام الحقيقي والخير المحض هو ذات الباري» الى آخره، و من قوله: «هذا الضروري قد صرف بالتدبير الالهي الى حفظ نظام الكلّ^٥».

ثمّ نقول: فرق بين نظام الكلّ وبين نظام الخير في الكلّ، حيث إنّ الأوّل ممكن بمفعول،

١ - م: أي.

٢ - م: اراديتين.

٣ - م: اراديتين.

٤ - م: و.

٥ - م: الكلّي.

والثاني واجب جاعل.

[١٣/٤٣٨] قال: يكون من القسم الثاني.

أقول: الذي أشار اليه الشيخ فيما سبق بقوله: «ولو صحَّ أيضاً وجود الأشرار». وأما القسم الأوّل، فما ذكره سابقاً عليه بقوله: «لاختلافاته^١ في الأجناس» الى آخر ما ينتهي الى قوله: «ولو صحَّ» الى آخره.

ولكنّ الظاهر أنّ الشرّ قسمان، أحدهما: تابع للغايات، و ثانيهما: ما يتوافق اليه الأسباب، ولعلّ المراد من القسم الثاني هو القسم الأخير من هذين القسمين للشرّ، فليتدبّر!

[١٦/٤٤٦] قال: لا لغاية خارجة عن ذاته. /PB203/

أقول: يظهر منه أن لا غاية لفعله تعالى إلا ذاته، ولم يظهر من كلامه أنّه غاية الغايات، بل الظاهر من هذه العبارة أنّه غاية لفعله لا غيره، وأما خيرية الأفعال وأكملية الآثار لا توجب أن تكون ذوات غاية أخرى.

قال في أثناء تعليق من تعليقاته: «إنّ العناية هي أن يعقل واجب الوجود بذاته أنّ الانسان كيف يجب أن يكون أعضاؤه، والسماء كيف يجب أن تكون حركتها ليكونا فاضلين، ويكون نظام الخير فيهما موجوداً من دون أن يتّبع هذا العلم شوق أو طلب أو غرض آخر سوى علمه بما ذكرنا [هـ]، و موافقته معلومة لذاته، المعشوقة له فاعل الغرض.

وبالجملة: النظر الى أسفل؛ أعني لو خلق الخلق طلباً لغرض؛ أعني أن يكون الغرض الخلق والكمالات الموجودة في الخلق؛ أعني ما يتّبع الخلق طلب كمال لم يكن لولم يخلق، و هذا لا يليق بما هو /MB124/ واجب^٢ الوجود من جميع جهاته، فان قال قائل: أنا قد نفعل أفعالاً بلا غرض، و لا يكون لنا فيها نفع، كإحسان الى الناس من غير أن يكون لنا فيه

٢ - وقع في نسخة «م» من هنا سقط.

١ - في القبسات: الاختلافات.

فائدة، فكذاك يصحّ أن يكون واجب الوجود يخلق الخلق لأجل الخلق لا لغرض آخر يتبع الخلق كما نحسن الى الانسان.

قلنا: انّ مثل هذا الفعل لا يخلو عن غرض، فأنّا نريد الخير بالغير ليكون لنا اسم حسن أو ثواب أو شيء هو أولى بأن يكون لنا من أن لا يكون بحسن يطلبه اختيارنا، أو يكون قد فعلنا أمراً واجباً و فعل الواجب فضيلة، أو منقبة، أو محمّدة؛ ان لم نفعل ذلك الواجب لم يكن لنا ما يتّبعه من هذه الأشياء؛ وعلى كلّ حال فالغرض فائدة، و قد بينّا أنّ الغرض هو السبب في أن يصير الفاعل فاعلاً بعد أن لم يكن، و لا يجوز أن يكون لواجب الوجود بذاته الذي هو تامّ أمر يجعله على صفة لم تكن عليها، فأنّه يكون ناقصاً من تلك الجهة، و تلك الصفة إمّا أن تكون فضيلةً أو نقصاناً؛ و على جميع الأحوال فإنّ ذلك لا يليق به لا النقصان و لا التكمّل»، انتهى.

قال الامام في المحصل: «أن ليس للواجب - تعالى - غرض في فعله، لأنّ كلّ من كان كذلك كان مستكماً بفعل ذلك الشيء، و المستكمل بغيره ناقص لذاته». قال خاتمه المحصلين في نقده للمحصل: «انّ هذا حكم أخذه من الحكماء و استعمله في غير موضعه. فأنهم لا ينفون شوق الأشياء الى كمالها الذي هو الغرض من أفعالها، و الّا لبطل علم منافع الأعضاء و قواعد العلوم الحكيمة من الطبيعيات و الالهيات و غيرها، و سقطت العلّة الغائية بأسرها عن الاعتبار؛ بل يقولون: انّ افاضة الموجودات من مبدئها يكون على أكمل ما يمكن أن يخلق، لا بأن يخلق ناقصاً، ثمّ يكمله بقصدٍ ثانٍ؛ بل يخلقه مشتاقاً الى كماله. لا PA204/ باستينافٍ تدبيرٍ، و يعنون بالغرض المنفي عنه استيناف ذلك التدبير لا كماله بالقصد الثاني»، انتهى.

و لا يخفى أنّ الحكماء لا ينفون الحكم و المصالح في خلق الأعضاء و اشتياق الأشياء الى كمالها، و لكنهم لا يجعلونها من أغراضه - تعالى - و علله الغائية، بل خلق الأشياء على هذا النمط لأجل خيرية ذاته لا غير؛ فليتدبّر!

ثم ذكر خاتم المحصلين متصلاً بما نقلنا [هـ] بقوله: «وأما أهل السنة وهم يقولون أنه - تعالى - فقال لما يريد^١ وليس من شأن فعله أن يوصف بحسن أو قبح، فكثير من الناقصين لعدمهم قبل استكمالهم، وكثير من المحرّكين تحرّكهم الى غير غايات حركاتهم، ولا يُسأل من أفعاله^٢ - تعالى - بـ «لم» و «كيف»!

ثمّ يشيّد أركاناً ما ادّعيناه من مذهب الحكماء وهو أنه غاية لخلقه وإيجاده، ولا العلّية الغائية لخيرية ما عداه من الممكنات، حتّى يلزم أن يكون - تعالى - غاية الغايات، بل أنّما خيريتها عدم منافاتها لذاته - تعالى - لا أنّها سبب لإيجادها. قال في التعليقات: «وكلّ ما يصدر عنه يجب أن يكون مناسباً لذاته، ويكون خيراً لخيرية ذاته، فلا يجوز أن يكون منافياً لذاته، فيجب أن يكون كلّ شيء منتظماً خيراً؛ لأنّه غير منافٍ لذاته، وليس معنى الخير والنظام في الموجودات إلّا أنّه غير منافٍ لذاته».

□ [١٤/٢٤٧] قال: وجب دوام الفعل □

أقول: لكنّه بظاهره يعطي إيراد سؤال عليه، وهو: أنّ وجوب دوام الفعل عن الباري الحقّ تعالى يوجب أن يكون فاعله تعالى غير قادر، بل موجباً فأجاب فيما بعد بقوله: «وأما حديث القدرة فوجوب الفعل»، الى آخره.

□ [١٢/٢٤٧] قال: وحينئذٍ يكون فعل العبد بقضاء الله وقدره □

أقول: هذه العبارة صريحة في أنّ قضاء الله تعالى هو إيجاده، وهذا هو مذهب معشر الأشاعرة كما أسلفناه، لا العلم البسيط بالأشياء، كما عليه الحكماء. قالت أصحابنا الامامية والمعتزلة: إنّ القدرية هم القائلون بأنّ الخير والشرّ كليهما

١ - اقتباس من كريمة البروج، ١٦.

٢ - اقتباس من كريمة الأنبياء، ٢٣: «لايسئل ممّا يفعل و هم يسئلون».

من الله و تقديره و مشيئته؛ لأن الشائع أن ينسب الشخص الى ما يشته و يقول به كالجبرية و الحنفية و الشافعية، لا الى ما ينفيه. و قد وافقنا المعتزلة و استدّلوا عليه بما روى عن النبي - صلى الله عليه و آله -: أنه قال لرجل قدم عليه من فارس، أخبرني بأعجب شيء رأيته. فقال: رأيت قوماً ينكحون أمهاتهم و أخواتهم، فاذا قيل لهم لم تفعلون؟ قالوا: قضاء الله علينا و قدره. فقال - عليه السلام -: سيكون في آخر أمتي أقوام يقولون مثل قولهم، اولئك مجوس هذه الأمة».

قال الجاحظ: نازع رجل عمرو بن عبيد في القدر /PB204/ فقال له عمرو: ان الله تعالى قال: في كتابه ما يزيل الشرّ عن قلوب المؤمنين في القضاء و القدر. قال تعالى: ﴿فَوَرَبِّكَ لَنَسْأَلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾^١، و لم يقل: لتسألنهم عما رضيت عليهم أو قدرته فيهم أو أردته منهم أو شئته لهم، و ليس بعد هذا إلا الاقرار بالعدل، أو السكوت عن الجور الذي لا يجوز على الله تعالى.

[٦/٤٢٨] قال: و مع ذلك فعلى صير في النظر □

أقول: يشير بذلك الى أن ما ذكره في الجوابين من الإيرادين على ما عليه تفسيره في أمر القدر من استناد الأشياء جميعاً اليه - تعالى - لا يكاد أن يصحّ ذلك رأساً، و الدليل على ما رواه أصبغ بن نباتة عن أمير المؤمنين - عليه السلام - فأنه قال: ان شيخاً قد قام الى على بن ابي طالب - عليه السلام - بعد انصرافه من صفين فقال: أخبرنا عن مسيرنا الى الشام أكان بقضاء الله و قدره؟ فقال: و الذي فلق الحبة و برأ النسمة ما وطينا موطناً و لا هبطنا وادياً و لا علونا تلعّة إلا بقضاء الله و قدره.

فقال الشيخ: عند الله احتسب عنائ ما أرى لي من الأجر.

فقال له: صه أيها الشيخ! عظم الله أجركم في مسيركم، و أنتم سائرون و في

منصرفكم وأنتم منصرفون، ولم تكونوا في شيء من حالاتكم مكرهين ولا إليها مضطرين.

فقال الشيخ: كيف والقضاء والقدر ساقانا؟

فقال: ويحك ظننت قضاءً لازماً وقدرًا حتمًا، ولو كان ذلك كذلك لبطل الثواب والعقاب، وسقط الوعد والوعيد، والأمر والنهي، ولم يأت مذمة من الله لمذنب ولا محمداً لمحسن، ولم يكن المحسن أولى بالمدح من المسيء، ولا المسيء أولى بالذم من المحسن، تلك مقالة عبدة الأوثان وجنود الشيطان وشهود الرموز وأهل العمى عن الصواب، وهم قدرية هذه الأمة، ومجوسهم، إن الله أمر تخييراً ونهى تحذيراً وكلّف يسيراً ولم يكلف عسيراً، وأعطى القائل كثيراً، ولم يعص مغلوباً، ولم يطع مكروهاً، ولم يرسل الأنبياء لعباً، ولم ينزل الكتاب للعباد عبثاً، ولا خلق السموات والأرض وما بينهما باطلاً، وذلك ظن الذين كفروا، فويل للذين كفروا من النار.

فقال الشيخ: وما القضاء والقدر اللذان ما يسرنا الآلهما؟

قال: هو الأمر من الله والحكم، ثم تلا قوله - تعالى -: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا

إِلَّا إِيَّاهُ﴾^١، هذا كلامه عليه السلام.^٢

وعلم منه أمور:

منها: أن أفعال العباد بقدرتهم واختيارهم، فلا يكون معنى القضاء والقدر الثابتين له - تعالى - إلى أعمالنا خلق أعمالنا، اذ هي أنما يصدر عنا باختيارنا وأرادتنا لا بقدرته - تعالى - واختياره، فلو كان معنى قدره وقضائه خلقها، لا يكون أفعالنا بقضائه وقدره. /PA205/ ومنها: أن معنى القضاء هو الأمر والحكم؛ وقد عبّر عنه خاتم المحصلين في التجريد بقوله: «أو الإعلام».^٣

٢ - فارن: التوحيد، ص ٣٨٢.

١ - الأسراء، ٢٣.

٣ - تجريد الاعتقاد، ص ٢٠٠.

[٢٠/٢٤٨] قال: تدخل في القضاء الأول ... □

أقول: قال الرئيس: «قضاء الله - تعالى - هو حكمه الأول الواحد الذي يشمل على كل شيء و يتفرع عنه كل شيء، و قدره بترتيبه انبعاث الأشياء عن ذلك القضاء الأول شيئاً بعد شيء، كما قال عز من قائل: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ﴾^١ و ما ننزله إلا بقدر معلوم، و قد نطقت الكتب الآلهية المقدسة كلها بتصديق القضاء و القدر، و جميع أهل الملل قالوا به، و ان كان النهي عن تجسسه و تفحصه و تعرف كيفيته كان شاملاً لأهل الأديان كافة، اذ كان هو سر الله - تعالى - في خليفته، و إنما هو - تعالى - يستبد بمعرفته، فلا يعلمه إلا هو أو من خصه به من خلقه؛ و أما المتشطحون الذي يهوون أن يجروا الديانات الى ملازمة عقولهم المحدثجة التي لم تفتن و لم يتيقن شيئاً، فأنهم يحسبون أن في الاقرار بالقدر»، الى آخر ما ذكره.

ثم قال في الفرق بين المشيئة و الارادة الآلهية و بين القضاء و القدر و دخول الشرّ بالعرض في القضاء، بالذات في القدر: «إنّ المشيئة و الارادة الآلهية اختيارتنا؛ فالقدرة بالوجود على مقتضي الرحمة، و القضاء الآلهي هو الحكم يقتضي ...^٢ و حكم بالحقيقة و الأمر الآلهي مقتضي القضاء في الموجودات المعلولة كان مع الكلّي فيها، و هي في القوابل و الخلق، ما عمه الوضع الكلّي، و هو الأمر و القدر، ما يختصّ به واحد واحد من الموجودات من الوضع الأليق به؛ التقدير هو تهيو الاسباب للأقدار و الشرّ في القدر لا في القضاء؛ لأنّه ليس بغاية، بل هو تبع ضروري»، انتهى.

و من ههنا ظهر سرّ ما ذكره - قدس سرّه - بقوله: «أنما الشرور التي هي لوازم الخيرات»، الى آخر ﴿فاستقم كما أمرت﴾^٣. ثمّ أنّ ما ذكره الشيخ من كون القضاء هو الحكم و الأمر مكنون، قول مولانا أمير المؤمنين - عليه السلام - كما قدّمناه.

١ - نسخة ب هنا مطبوعة.

١ - الحجر، ٢١.

٣ - هود، ١١٢.

[٤٤٩/٦] قال: تدهش الى الأبدية □

أقول: في النهاية: «الدهش: ما سهل [ولان] من الأرض و^١ لم يبلغ أن يكون رملًا»، انتهى. ولعل في قوله: «تدهش» كناية عن سهولة سرعة السير.

[٤٤٩/٦] قال: الكلية □

أقول: «الكلية»: يعنى العناية الآلهية التي يعبر عنها بـ «الطبيعة الكلية».

[٤٤٩/٧] قال: أظلت الأبدية □

أقول: أي أقبلت الأحدية و دنت، فكان ظلّها قلمًا، «و الظلّ: النّيء الحاصل من الحاجز بينك وبين الشمس، أي شيء كان.»^٢ /PB205/ وفيه كناية عن كون وجود القلم ظلّ رحمته و رشح من رشحات جوده. و في النهاية: «و فيه أنّه خطب آخر يوم من شعبان فقال: أيها الناس قد أظلكم شهر عظيم. أي أقبل عليكم و دنا منكم، كأنّه ألّيء عليكم الظلّ»^٣.

[٤٤٩/١١] قال: توسيط الشرائط □

أقول: ردّ على الأشاعرة حيث ذهبوا الى ذلك الاستثناء من دون توسيط الشرائط والعلل. و أيضاً أنّهم لم يقولوا بلزوم الشرور للخيرات، فتكون مقتضيةً بالعرض، بخلاف ما عليه الأشاعرة حيث اسندوا الجميع الى ذاته الحقّة المطلق^٤.

[٤٥١/٢٣] قال: و أوافقها □

أقول: انه جمع «وفق»، و حقيقته انخفاض وحدة مرتبة عددية بعينها في كلّ ضلع و

٢ - النهاية، ج ٣/ ١٥٩.

٤ - كذا.

١ - ب: + لان.

٣ - المصدر السابق، ج ٣/ ١٦٠.

قطر مع اختلاف التطوّرات و تخالف مراتب الأعداد في بيوت الأضلاع و الأقصار للمسطح. و أوّل الأوافق العددية و هي الخمسة عشر على محاذة انخفاض الوحدة الشخصية المبهمة لهيولى العالم العنصري في مراتب اختلافات الاتّصالات و الانفصالات و التبدّلات^١ و الانقلابات في صورها الجوهرية الشخصية و النوعية، كما الحركة التوسّطية لمتحرك شخصي بعينه واحدة، وحدةً شخصيّةً مبهمةً بالقياس الى الأكوان في الحدود الوسطية منحفظة بشخصيتها في جميع تلك الحدود.

[١٢/٤٥٤] قال: أولى و أخلق □

أقول: أي أولى من تصوّرات أمور يقابلها، فلذا لم تفض عن الباري الأوّل.

[١٥/٤٥٤] قال: بالمستدعي □

أقول: أي ما يكون في معرض استدعاء فيضان الالهام فيتّصل به، و ما لا يكون في ذلك المعرض فتتّصل الالهامات به.

[٤/٤٥٥] قال: تعلق تلك □

أقول: أنّه على صيغة المصدر، مفعول مطلق لقوله: «متعلّقة». و قوله: «تلك» اشارة الى العناية؛ يعني أنّ وجود هذه المعاني متعلّقة بالعناية تعلق العناية بها، على أن يكون كلاهما على نسبة تليق بهما، لكنّ الأوّل من حيث القبول، و الثاني من حيث التأثير و الفعل.

[٦/٤٥٨] قال: لانكشاف الغم □

أقول: «الغم» جمع الغمّة، لا جمع الغمّ، فإنّ جمعه: الغوم، لا الغمّ، و هي النوائب، و

في النهاية يقال: «غَمَّ علينا الهلال اذا حال دون رؤيته غيم^١ من غممت الشيء، اذا أغطيته»^٢.

[١٩/٤٥٨] قال: أحلب □

أقول: بالحاء المهملة، في النهاية: «يقال أحلب القوم واستحلبوا: أي اجتمعوا للبصيرة والاعانة. وأصل الاحلاب: الاعانة على الحلب»^٣.

[٥/٤٦٠] قال: يبتار /PA206/ □

أقول: في الصحاح: «باره ييوره، أي جرّبه^٤ واختبره؛ والابتيار مثله»^٥.

[١/٤٦١] قال: و نفوساً □

أقول: الذي نقله من شيخ المشائين و شيخ أتباع الرواقيين^٦ هو الكائن الفاسد، و النفوس المجردة الانسانية ليست من الكائنات الفاسدات. ولعلّ ما في بعض عباراتهم نوع ايماء واشعار بذلك، فليدرك!

[١/٤٦١] قال: و أنواراً □

أقول: يريد بها عالم الجواهر المجردة من النفوس الفلكية كما أن قوله: «أو نفوساً» يراد بها النفوس المنطبعة الفلكية التي نسبتها الى الأجرام الأثرية نسبة الخيال الينا.

[٨/٤٦٢] قال: فلا يعنون إلا بها □

أفيد: على المجهول أو على المعلوم من «عنى به يعني» ك «رضى يرضي» عناية فهو

٢ - النهاية، ج ٣/٣٨٨.

٤ - ب: خبره.

٦ - ش: الرواقيين.

١ - ش: + أو نحوه.

٣ - النهاية، ج ١/٤٢٣.

٥ - الصحاح، ج ٢/٥٩٧.

عانٍ به أو معنىً به إذا اعتنى، أي اهتمَّ به اهتماماً. و عناه الأمر بعينه أي أهمّه، و لاعناية و اعتناء بأمر كذا: أي لا اهتمام به. قال في مجمل اللغة: «و عُنِيَ فلان بحاجتي و هو بهذا الأمر معنى. و قد قالوا عُنِيَ فهو عانٍ»^١. و قال في الصحاح: «و عنيت بحاجتك أعني عناية فأنا بها معنى. فإذا أمرت منه قلت: لُتْعَن بحاجتي»^٢. و في الحديث: «من حسن اسلام المرء تركه»^٣ ما لا يعنيه» أي لا يهتمّه.

[٢٣/٤٢٦] قال: لربّه مستميج

أفيد: «الميج» العطاء و العطية، و الامتياح و الاستماحة افتعال و استفعال منه. قال في الصحاح: محت الرجل أعطيته و استمحتته سأله العطاء، و الامتياح^٤ مثل الميج. و قال في أساس البلاغة: «محته ميحاً أعطيته و امتاحه و استمأحه استعطاءه»^٥ و ما في الأساس هو المعول عليه»^٦.

[٨/٤٦٣] قال: أولى درجاتها

أفيد: فهذه الدرجة أوّل منزل من منازل التّأله للنفس المجردة في سفر الاستكمال، قالوا: لا يعدّ الانسان من الحكماء ما لم تحصل له ملكة خلع البدن حتّى يصير البدن بالنسبة اليه كقميص يلبسه تارةً و يخلعه أخرى.

[١٩/٤٦٥] قال: فإنّ لكلّ كائن ...

أقول: إنّ هذا إنّما يستتبّ على القول بعدم تناهي الكائنات، لأنّه على هذا التقدير يكون لكلّ كائنٍ بدو زماني. و أمّا طبيعتها الكلّية و ماهيتها المرسلّة المنحفضة في ضمنها،

٢ - الصحاح، ج ٦ / ٢٤٠.

٤ - م: - أفيد ... الامتياح.

٦ - المصدر السابق.

١ - مجمل اللغة، ص ٤٨٦.

٣ - يمكن أن يقرأ في ب: تركه.

٥ - أساس البلاغة، ص ٦٠٩.

فليست كائنةً فاسدةً بل قديمةً زمانيةً.

ثمَّ أنّه على تقدير تناهي الكائنات فانّها ينتهي الى كائن فاسد غير مسبوق بعدم زماني وانّ كان وجوده مسبوقاً بعدم صريح دهرى، ومع أنّه ليس لذلك بدو زماني لا يكون قديماً زماناً، لأنّ الاعتبار فيه عدم عرو الزمان عن وجوده مع عدم مسبقيته بعدم زماني. فالطبيعة المرسلّة /PB206/ والماهية الكلّية لتلك الكائنات قديمة زماناً، لعدم عرو الزمان عن وجودها المتحقّق^١ في ضمنها مع عدم مسبقيتها بعدم زماني؛ فليتدبّر!

ثمّ الحقّ أنّه على تقدير حدوث العالم بالدهر لا يلزم أن تكون طبائع الكائنات قديمة زماناً حتّى يلزم أن لا يكون لفرد منها بدو زماني على أن يكون وجوده في الجزء الأوّل من الزمان، حتّى تكون الطبيعة المرسلّة غير مسبوقة بعدم زماني بحسبه، فيتصحّح^٢ من ذلك قدمها الزماني وان كانت حادثةً بالدهر؛ بل القائلون بالقدم، يجعلون طبائع الكائنات قديمة زمانيةً، وكلّ كائن حادثاً زمانياً وان لم يكن لفرد منها بدو زماني، حيث انّ الاعتبار في القديم الزماني^٣ أمران:

أحدهما: عدم مسبقية بعدم زماني.

وثانيهما: عدم عرو الزمان عنه أصلاً.

فاذا انتفيا أو أحدهما عن أمر ما يكون حادثاً زمانياً، فالكائن الفاسد الغير المسبوق بعدم زماني لا يكون قديماً زماناً، لعرو الزمان الآتي عن وجوده، ولكن بقي أنّهم قد صرّحوا بأنّ كلّ حادث فهو مسبوق بمادّة و مدّة، فلا يلزم من ذلك القول بقدم الطبائع للكائنات زماناً؛ فليتبصّر!

[١٢/٤٦٦] قال: هو الأوّل والآخر للنفس المجردة.

أفيد: «و أمّا ما أورده البيضاوي في تفسيره: «أو^٢ هو الأوّل الذي يبتدىء منه

٢ - كذا.

٤ - ب: - أو.

١ - م: المنحفظ.

٣ - م: - الزماني.

الأسباب و تنتهي اليه المسببات^١، أو الأول خارجاً والآخر ذهنياً» فغير مستقيم على ظاهره؛ اذ الوجود الحق الواجب الذات يمتنع أن يكون له وجود ذهني؛ لأنه بكنه عزّه و جلاله لا يسعه ذهنٌ ما من الأذهان، ولا يحيط به مدركٌ ما من المدارك أصلاً. اللهم إلا أن يقرّر على سبيل آخر قرّرناه في شرح مقدمة تقويم الايمان، فليتبصّر»، انتهى.

وقوله: «على سبيل آخر»، الى آخره، لعلّ مراده من ذلك وجود عنوانه في الذهن و ان لم يكن متعلّقاً^٢ بكنه ذاته، و ذلك حيث قال بهذه العبارة: «أو لأنّه الأوّل في الوجود الخارجي، والآخر في الوجود الذهني العلمي على خلاف سنّة كلّ موجود غيره و ان لم يكن يتعلّق بكنه ذاته تمثّل ذهني و وجود علمي^٣ أصلاً»، انتهى كلامه في شرح مقدمة تقويم الايمان^٤.

[١٤/٤٦٦] قال: و معادها الروحاني.

أقول: أمّا سمّي بذلك، لأنّه عود النفوس البشرية /MA125/ الى عالمها، و لهذا قال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً﴾^٥. والحاصل: أنّ المبدأ والمعاد هو الله في النشأة الآخرة عند مصيرها من دار الغرور والبوار الى دار سرور والقرار، /PA207/ ثمّ هنالك أمّا بحسب معادها الروحاني و مصيرها العقلاني الى عالمها القدسي والتجرّد عن هيكلها الظلماني و بدنّها الهيولاني، و أمّا بحسب معادها الجسماني من حيث استرجاع الوكر الجسداني باذن الله تعالى.

[٢/٤٦٧] قال: لبركات جمّة و خيرات كثيرة في نظام الوجود

أقول: هذا هو القضاء العيني و هو النظام الجملي المأخوذ على الالتصاق والالتيام و

١ - يمكن أن يقرأ في ب: المشيات.

٢ - م، ش: متعلّق.

٣ - ب: عملي.

٤ - ب: عملي.

٥ - الفجر، ٢٧ - ٢٨.

الانتظام: قال الرئيس في رسالة سرّ القدر: «أنّ الذي يقع في هذا العالم من الشرور [في] الظاهر فعلى أصل الحكيم ليس بمقصود من العالم، وأنما الخيرات هي المقصودة، والشرور أعدام؛ وعند أفلاطن أنّ الجميع مقصود.

ومراده^١ أنّ^٢ ماورد به الأمر والنهي في العالم من أفعال المكلفين فأنما [هو] ترغيب لمن كان في المعلوم أنّه يحصل فيه^٣ المأمور والنهي تنفير لمن^٤ في المعلوم أنّه ينتهي عن المعلوم^٥، فكان الأمر سبباً لوقوع الفعل ممّن كان معلوماً وقوع الفعل منه، والنهي سبباً^٦ لانزجار من يرتدع عن القبيح لذلك، ولولا الأمر لا يرغب ذلك في الفعل^٧، ولولاه النهي لكان لا ينزجر هذا، فكان يتوهم أنّ مائة جزء من الفساد كان يمكن وقوعها لولا النهي، و إذا وجد^٨ النهي وقع خمسون جزءاً من الفساد، ولولم يكن نهى وقع مائة جزء، وكذلك حكم الأمر لو لم يكن أمر لكان لا يقع شيء من الصلاح، فاذا ورد الأمر حصل خمسون جزءاً من الصلاح»^٩.

[١٨/٤٦٧] قال: و مقلّده البيضاوي.

أقول: قال البيضاوي في تفسيره بعد نقل الآية الكريمة في سورة آل عمران، ما يشعر بالأخير من الأسرار حيث قال: «ذكر الخير وحده، لأنّه المقضى بالذات، والشرّ مقضى بالعرض، اذ لا يوجد شرّ جزئي ما لم يتضمّن خيراً كلياً»، انتهى.

ولكن بقي أنّ القاضي مقدّم زماناً على امام المتشكّكين، فكيف يكون من مقلّديه؟!

١ - في المصدر: و عند افلاطن أنّ الجميع مقصود و مراد.

٣ - في المصدر: في.

٢ - في المصدر: و أنّ.

٥ - في المصدر: المنهى.

٤ - في المصدر: + كان.

٧ - في المصدر: ذلك الفاعل.

٦ - م، ب: سبب.

٩ - راجع: الرسائل لابن سينا، رسالة في سرّ القدر، ص ٢٣٩.

٨ - في المصدر: دخل.

[٣/٤٦٩] قال: و ليطلب رباً سوائى.

أفيد: هذا سواء هذا بالفتح والمدّ، وسواء بالكسر والقصر؛ أي غيره. وكذلك سواء بالضمّ والقصر.

[١٩/٤٧٠] قال: و بما هو مولود فى عالم الأمر ...

أقول: هذا الحديث قد ذكره الصدوق عن النبيّ - صلى الله عليه وآله - فى كتاب الجهاد ممّا^١ لا يحضره الفقيه غير مستند، و من الأصحاب من قال: أنّه لم يره مستنداً من طريق الأصحاب، ولم يعلم أنّه مستند فى باب الخراج والجزية، على ما قد رواه الصدوق من ذلك الأصحاب^٢، /PB207/ حيث قال: «وروى فضيل بن عثمان الأور عن أبى عبد الله - عليه السلام - و طريقه الى فضيل عن محمّد بن الحسن بن أحمد بن^٣ الوليد عن محمّد بن الحسن الصفّار عن محمّد بن عيسى بن عبيد عن صفوان بن يحيى عن فضيل بن عثمان الأور المرادى الكوفى، ولا ارتياب فى هؤلاء الرجال إلّا فى فضيل، فإنّه غير موثّق.

و ما ذكره الأستاذ فى معناه و هو باطن التأويل، و أمّا معناه على ظاهر التنزيل فنقول: متن الحديث فيما رواه عن أبى عبد الله - عليه السلام - هو أنّه قال: «ما من مولود يولد إلّا على الفطرة، فأبواه اللذان يهودانه وينصرانه ويمجسانه.» و أمّا أعطى رسول الله /MB125/ - صلى الله عليه وآله - الذمّة، و قبل الجزية عن رؤوس أولئك بأعيانهم على أن لا يهودوا أولادهم ولا ينصّروا؛ و أمّا أولاد أهل الذمّة اليوم فلا ذمّة لهم»، انتهى.

ثمّ نقول: إنّ ما تضمّنه من الفطرة، هي فطرة الاسلام التي فطر الناس عليها، فأولاد هؤلاء الكفرة على فطرة الاسلام، فما لم يبلغوا لا يتّصفون بالكفر، على تقدير أن يكفّروا فهم قبل أن يبلغوا على فطرتهم الأصلية، و هي الطهارة؛ سيّما اذا قلنا بطهارتهم تبعاً للسابى.

٢ - ب: الصدوق فى ذلك الكتاب.

١ - كذا و الصحيح: من من.

٣ - م: - أحمد بن.

و بالجملّة: أنّ كون طهارتهم تابعةً للسّابي فيها خلاف.

و من الأصحاب من قال: «عدم الخلاف في الطهارة». وفي الذكرى^١ صرح الشهيد ببقاء الحكم بطهارته و نجاسته على الخلاف في تبعيته للمسلم و عدمها، حيث قال: «ولد الكافر نجس ولو سباه مسلم، و قلنا بالتبعية طهر و الآ فلا»، انتهى.

و منهم من استشكل الطهارة في كتاب الجهاد بعدم الدليل^٢ على أنّ الأصل استصحاب النجاسة الى أن يثبت. ثم نعود الى ما قلنا من أنّ ما يتضمّنه هذا الحديث^٣ يؤيد الطهارة مضافاً الى الأصل والخروج عنه أنّما كان بالاجماع، و قد زال و ما تضمّنه من قوله - عليه السلام - على ما نقلنا [هـ] اليوم، فلا ذمّة لهم، و ذلك حيث أنّهم لم يراعوا عدم تعليم أولادهم مذهبهم الباطلة، فلا يكونون^٤ أهل الذمّة.

[١٩/٢٧٢] قال: واتّصّاله.

أقول: أي عدم انقطاعه لذهاب سلسلة الكون والفساد في عالمها الى ما لا يتناهى.

[٢١/٢٧٢] قال: ممّا لا يجتمع معها.

أقول: من الصور المتنوّعة المتعاقبة التي لا اجتماع لها معها في الأعيان.

[٢/٢٧٣] قال: هو الجود الالهي.

أقول: إنّ هذا مذكور بالعرض؛ لأنّ العلم الطبيعي ما يبحث عن المفارق بما هو المفارق؛ لأنّ موضوعه الجسم الطبيعي؛ والمباحث عنه هو عوارضه بما هو عوارضه؛ فلذا

١ - قال الشهيد في الذكرى: «الكافر لا يفصل باجماعنا، بل لا يجوز غسله لانتفاء التطهير به ... و أولادهم يتبعونهم».

٢ - م: - الجهاد بعدم الدليل.

المصدر، ص ٢٢.

٣ - م: فلا يكون.

٤ - م: هذا الحديث.

عبر سابقاً عن العقل المفارق والنفس المجردة الفلكية بقوله: «فالمحرّك لها»، والأوّل بحسب التشويق، والثاني بالمباشرة.

[١٥/٤٧٤] قال: و تناغيهما.

أقول: في مجمل اللغة /PA208/: «المناعة تكليمك الصبي بما يسره [و] يُجذّله من الكلام»^١

[٢٣/٤٧٦] قال: وأصخ.

أقول: أصخ بالصاد المهملة بعدها الحاء المعجمة. في النهاية: «في حديث ابن الزبير و بناء الكعبة: فخاف الناس فتصيبهم^٢ صاخة من السماء، هي الصيحة التي تصخ الأسماع أى تقررعها وتُصمّها»^٣.

[١/٤٧٧] قال: ان تتب المواحاة.

أقول: المواحاة باهمال الحاء، مفاعلة من الوحي، والايحاء إفعال منه.

[٣/٤٧٧] قال: متأبّها

أفيد: تأبّه عن الشيء: أى تمجّد و تنزّه عنه^٤.

أقول: تأبّه عن الشيء أى تمجّد و تنزّه عنه و استطال عليه. في أساس البلاغة: «فلان يتأبّه علينا: أى يتعظّم و تأبّه عن كذا: تنزّه و تعظّم»^٥.

٢ - م، ش: فيصبيهم. ب: أن يصبيهم.

٤ - م، ب: - تأبّه عن ... عنه.

١ - مجمل اللغة، ص ٧٠٦.

٣ - النهاية، ج ١٤/٣.

٥ - أساس البلاغة، ص ١٠.

[٩/٤٧٧] قال: الطغام.

أقول: الطغام أو غاد الناس.

[١٣/٤٧٧] قال: الرثت و في بعض النسخ: «الرثة».

أقول: رث الثوب^١ بلى، ورثة المتاع بالكسر اسقاطه و خلقاته. و يقال هم رثة الناس؛ أي ضعفاء.

[٩/٤٨٠] قال: العقلية الخرّارة ...

أفيد: أي الشديدة الفوران، الكثيرة الجريان؛ قال ابن الأثير في النهاية: «في حديث ابن عباس: من أدخل أصبعيه في أذنيه، سمع خرير الكوثر. خرير الماء: صوته، أراد مثل صوت خرير الكوثر، و منه حديث قيس بن صاعدة^٢: و اذاً أنا بعينٍ خرّارة، أي كثيرة الجريان»^٣، انتهى.

[١٢/٤٨١] قال: الداهر على معجزات الأنبياء

أفيد: من الدهر بمعنى الغلبة. /MA126/

[٢/٤٨٢] قال: في أفانين الجزالة.

أفيد: قال المطرزي في شرح مقامات الحريري: «الأفانين جمع أفنون بوزن أخذود و هو لغة في الفنّ عن الفوري»، و قال الجوهري في الصحاح «الفنّ واحد الفنون و هي الأنواع، و الأفانين: الأساليب و هي أجناس الكلام و طرقه و الفنّ جمعه أفنان و هي الأغصان».

و بالجملة: تركيب اللفظ يدلّ على التشعّب و منه افنان الشجر و افانيه لأغصانه و شعبه، و يقال: أفنّ الرجل في حديثه و في خطبته اذا اجاء بالافانين.

[٢/٤٨٣] قال: و ينديهم.

أفيد: من ندت الابل اذا رعت بين العلل والنهل، تندو ندواً فهي نادية، و تندت أيضاً مثله، و أنديتها أنا انداءً و نديتها تنديّة^١ و الموضع مندّى.

[٤/٤٨٣] قال: و في انهم محاويج اليه.

أفيد: قال المطرزي في المغرب: المحاويج^٢ المحتاجون عامي. قلت: كلاً! بل جمع محواج على القياس و هو صيغة المبالغة أي شديد الحاجة. ^٣ /MB126/ /PB208/

١ - م: - تنديّة.

٢ - م: - المحاويج.

٣ - م: + في سنة ألف و مائة و سبعة و أربعين هجرية مطابقة لسنة ثمانية عشر من جلوس محمّد شاه بن جهان شاه بن بهادر شاه بن عالم گیر، محمّد اورنگ زیب بن شاه جهان. در شهر شاه جهان آباد، فقير حقير، محمّد رفيع سنبلی، حاشية ملا احمد بن زين العابدين بركتاب قيسات مير باقر داماد، از نسخه مير صاحب و قبله مير امام الدين على حكيم - سلمه الله تعالى - استكتاب نمود.

ب: + فرغت من تنميته بعون الله تعالى و حسن توفيقه في غرة شهر ذي القعدة الحرام من شهر سنة إحدى و مائة و ألف هجرية. حامداً مصلياً مستغفراً. و أنا العبد الفقير الحقير النحيف الجاني شرف الدين بن زين الدين النائي عفى عن جرائمها، بالنبي و الوصي، تم.

الفهارس

فهرس الآيات

فهرس الروايات

فهرس الأشعار

فهرس الأعلام و الفرق

فهرس الكتب و الرسائل

مصادر التحقيق

الفهرس التفصلي للقبسات

الديباجة ١

القبس الأول

فيه ذكر أنواع الحدوث و تقاسيم الوجود بحسبها، و تأسيس أساس الحكومة و تحديد حريم النزاع

ومضة ١: في بيان أنواع الحدوث ٣

ومضة ٢: تأييد الحدوث الدهري بكلام صاحب المعتبر ٦

ومضة ٣: في أوعية الوجود ٦

ومضة ٤: العدم الزماني للشيء لا يوجب عدمه الدهري ١٥

وميض ١: في بيان التمايز و الاختلاف في أنواع الحادث ١٦

وميض ٢: في كيفية سبق العدم على أقسام الحادث ١٧

وميض ٣: تحقيق في أقسام القديم و تبين امتياز أقسامه عن المحدثات ١٨

وميض ٤: في عدم تصادم الحادثات بحسب الوجود، خلافاً لمفهومها ١٩

- وميض ٥: بيان الحدوث الذاتي من المصحف الشريف و الذبّ عنه..... ١٩
- وميض ٦: نقل كلام صاحب الاشراف في تبیین الحدوث و الردّ عليه..... ٢١
- وميض ٧: في الردّ على من جوّز ارتفاع النقيضين عن مرتبة الذات ٢١
- ومضة ٥: وصف الحدوث من أوصاف ماهية الحادث لا وجوده..... ٢٢
- ومضة ٦: في بيان أقسام الحادث الزماني و عدم انقسام شقيقه..... ٢٣
- ومضة ٧: كلّ حادث زماني مسبوق بمادة تحمل امكانه بخلاف شقيقه..... ٢٣
- وميض ١: في تقدّم الباري عن الحادث الزماني لا بالزمان ٢٣
- وميض ٢: تحليل الآراء المختلفة في حدوث العالم و قدمه..... ٢٤
- وميض ٣: الذبّ عن أرسطاطاليس في حدوث العالم لا قدمه الذي ينتسب اليه ٢٧
- وميض ٤: تأييد الكلام و الانتساب بما قاله الشهرستاني..... ٣٠
- وميض ٥: في ابطال الزمان الموهوم ٣٠
- وميض ٦: نقل كلام الشيخ في المقام ٣٢
- وميض ٧: في تعيين رأى أرسطاطاليس و الشيخ الرئيس في حدوث العالم و قدمه..... ٣٤

القبس الثاني

فيه تثليث أنواع السبق الذاتي و تقويم البرهان من سبيل التقدّم بالذات

- ومضة ١: وعاء ظرف وجود الشيء نحو وجوده..... ٣٧
- ومضة ٢: في الردّ على الثابتات الأزلية..... ٣٨
- ومضة ٣: في معرفة الوجود، و الفرق بين الوجود الذهني و العيني ٣٨
- ومضة ٤: انحفاظ حكم الجوهر و العرض في الذهن و العين..... ٣٩
- وميض ١: تحقيق معني الجوهر في الذهن..... ٤٠
- وميض ٢: بيان اطلاقات الجوهر و العرض..... ٤١
- وميض ٣: العرض ليس بجنس لأنواعه..... ٤٥

- وميض ٤: تحليل نفس الأمر و مرتبة ذات الشيء و مرتبته العقلية ٤٧
- وميض ٥: الماهية التي ليس وجودها عينها يمكن أن ترتسم في الذهن ٤٩
- وميض ٦: الشيء الذي ماهيته عين وجوده، وجوده العقلي عين وجوده الخارجي ٥١
- وميض ٧: في تقدّم مرتبة تقرّر الشيء و فعليته على وجوده ٥١
- ومضة ٥: في أقسام المعلولية و العلّية ٥٣
- وميض ١: نقل كلام الشيخ في المقام ٥٤
- وميض ٢: تحليل العلل الداخلية و الخارجية للشيء ٥٦
- وميض ٣: في الردّ على الاشكال الذي أوجب تعدّد العلل في المركّبات بحسب أجزائه ٥٧
- وميض ٤: أنّ تعدّد مقومات الماهية بحسب اللحاظ التفصيلي، و الاجمال و التفصيل من أوصاف الادراك ٥٨
- وميض ٥: الفرق بين المعلوم التفصيلي و الاجمالي ٥٩
- ومضة ٦: كلّ ممكن محفوف بوجوبين سابق و لاحق ٦٠
- ومضة ٧: التقدّم و التأخّر مقولان على أفرادهما بالتشكيك و بيان أقسامهما ٦١
- وميض ١: في تنمّة أقسام التقدّم و التأخّر ٦٢
- وميض ٢: في بيان حامل التقدّم ٦٣
- وميض ٣: في حقيقة المتقدّم و انقسامه ٦٤
- وميض ٤: ردّ صاحب الاشراف في تشكيك الماهية ٦٧
- وميض ٥: ردّ اشكال يوجب أن يكون كلّ متقدّم بالوجود هو المتقدّم بالوجوب ٦٨
- وميض ٦: ردّ اشكال في كيفية حمل الفصل على النوع ٦٩
- وميض ٧: في تحليل أقسام اللازم الذي غير منفكّ عن الماهية ٧٠
- وميض ٨: تأييد المرام بما قاله الرئيس ٧١
- وميض ٩: في زيادة وجود الممكنات عليها و عدم زيادته في الواجب ٧٢
- وميض ١٠: ردّ اشكال الرازي في الفرق بين طبيعة الوجود و سائر الطبائع النوعية ٧٣
- وميض ١١: في كيفية تأخّر العالم عن الواجب ٧٤
- وميض ١٢: تلخيص ما قاله الرئيس و غيره في المرام ٧٦

وميض ١٣: الردّ على أرسطاطاليس والشيخ الرئيس في كيفية البحث عن حدوث العالم ٧٧
وميض ١٤: في بيان تقدّم الواجب عن الصادر الأوّل ونحوه ٧٨.....

القيس الثالث

فيه تثنية البعدية الانفكاكية و تقويم البرهان من سبيل القبلية السرمدية

ومضة ١: في تفسير الكمّية القارّة و الغير القارّة ٨٢.....
ومضة ٢: في أحكام حامل الزمان ٨٢.....
ومضة ٣: أنّ الانسان الكبير مطيع لله في كلّ الأمور ٨٣.....
ومضة ٤: في معرفة حقيقة الزمان ٨٣.....
ومضة ٥: الحركة و السكون يقعان في بقعة الزماني فقط ٨٤.....
ومضة ٦: في بيان الاستعدادات المندرجة في الحركة و السكون ٨٤.....
ومضة ٧: أقسام الموجود بحسب الاحتمال العقلي ٨٥.....
وميض ١: في تنزّه الباري عن الأمور الجسمانية ٨٦.....
وميض ٢: أقسام التقدّم و التأخّر الانفكاكي ٨٧.....
وميض ٣: الاشتراك و الامتياز يلي أقسام التقدّم بخمس أوجه ٨٨.....
وميض ٤: في عدم معيّته السرمدية بالموجودات ٩٠.....
وميض ٥: ردّ اشكال صاحب الاشراف بارجاع التقدّم الزماني الى بالطبع ٩٠.....
وميض ٦: ردّ اشكال المتكلّمين في ارجاع التقدّم و التأخّر الزماني الى ذات الزمان ٩١.....
وميض ٧: ردّ اشكال الرازي بأنّ التقدّم و التأخّر الزماني لا يحتاج الى زمان آخر سوى ذاتهما ٩١.....
وميض ٨: تحليل وقوع الأجسام في الزمان ٩٣.....
وميض ٩: تحليل التقدّم و التأخّر بحسب الأوعية المختلفة ٩٤.....
وميض ١٠: يجب لحاظ الأوعية في احتساب التقدّم و التأخّر بين الموجودات ٩٤.....

- وميض ١١: تأييد الكلام بما قاله أعلام الفلاسفة ٩٥
- وميض ١٢: ردّ اشكال الرازي في تقدّمه تعالى بالزمان على الموجودات ١٠٣
- وميض ١٣: ردّ اشكال الرازي بأن اعتبار الزمان و الدهر و السرمد لايفيدنا عدم التسلسل في المقام ١٠٦
- وميض ١٤: ردّ اشكال الرازي بأن التقدّم و التأخّر على خمسة أقسام كالمعية ١١٠
- وميض ١٥: الردّ على من يقول: اعتبار التقدّم و التأخّر بالعلّة و المعلولية يوجب أن يكون المعية بالعلّة و المعلولية موجودة ١١١
- وميض ١٦: في اثبات حدوث العالم و بيان كيفية تقدّمه تعالى عليه ١١١
- وميض ١٧: تتمّة الكلام في اثبات الحدوث الدهري للعالم ١١٢
- وميض ١٨: الوجه المشترك بين القبلية الانفكاكية الزمانية و السرمدية ١١٥
- وميض ١٩: التقدم السرمدى يختصّ بالواجب ١١٦
- وميض ٢٠: تحقيق قاعدة «أنّ الواجب بالذات واجب من جميع الجهات و هو يوجب صدور المعلول عنه مرّة واحدة» ١١٧
- وميض ٢١: في عدم اجتماع الامتدادات الزمانية و المكانية في بقعة الناسوت خلافاً لعالم الدهر ١١٧
- وميض ٢٢: توجيه مسلك الكمون و البروز في كلام النظام الى الحدوث الدهري ١١٨
- وميض ٢٣: تلخيص الكلام في كيفية حدوث العالم بالنسبة الى الواجب و فيه ابطال قول اليهود ١١٩

القبس الرابع

فيه استشهاد من كتاب الله الكريم الحكيم، و من سنّة رسوله الشريفة الكريمة و احاديث الأوصياء السابقين القديسين، صلوات الله و تسليماته على ارواحهم و اجسادهم أجمعين

- وميض ١: تحقيق معنى «كنفس واحدة» في كريمة «مَا خَلَقُكُمْ وَ لَا بَعَثُكُمْ إِلَّا كَنَفْسٍ وَاحِدَةً...» ١٢١.....
- وميض ٢: تحقيق معنى «اليوم» في كريمة «كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ» ١٢١.....
- وميض ٣: تحقيق في كريمة «هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ» ١٢٢.....
- وميض ٤: تحقيق معنى الكتاب و أقسامه في كريمة «يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَ يَثْبُتُ ...» ١٢٣.....
- وميض ٥: تحقيق في أحاديث تدلّ على ما يكتبه القلم و بيان تجفيفه ١٢٥.....
- وميض ٦: تأييد المرام بتفسير و تدريب مأثورات أخر ١٢٨.....

القيس الخامس:

في نحو وجود الطبائع المرسلّة و سبيل البرهان من نحو وجود الطبيعة

- ومضة ١: في اعتبارات الماهية ١٤٣.....
- ومضة ٢: حقيقة الحمل في الجوهريات و العرضيات ١٤٦.....
- ومضة ٣: في ابهام الفصل و الجنس ١٤٧.....
- وميض ١: في تبين الفرق بين الماهية المرسلّة و الماهية التي بشرط شيء ١٤٨.....
- وميض ٢: تحقيق في الطبيعة المرسلّة و نحو وجودها ١٥٠.....
- وميض ٣: ملاك امتناع الحمل على الكثيرين ١٥٢.....
- وميض ٤: ميزان صحّة الحمل في لحاظ اعتبارات الماهية ١٥٣.....
- وميض ٥: تحقيق في الكلّي الطبيعي و نحو وجوده ١٥٤.....
- وميض ٦: مقارنة الأعرافية بين المعنى الجنسي و النوعي ١٥٥.....
- وميض ٧: تحقيق مذهب أفلاطن و شيخه في الطبيعة المرسلّة و المثل ١٥٧.....
- وميض ٨: حكومة حكمية في المثل ١٦٢.....
- وميض ٩: تحقيق معنى المثل في كلام صاحب اثولوجيا ١٦٥.....
- وميض ١٠: المثل الذي أنه متوسط بين المجرد و المادي فقط لا سبيل لاثباته ١٦٧.....

- وميض ١١: الحدوث الدهري للطبائع المرسله ١٦٧
- وميض ١٢: حكومة بين أفلاطن و أرسطاطاليس في حدوث العالم ١٦٨
- وميض ١٣: تحليل معنى الأزلي ١٧٠
- وميض ١٤: في اثبات حدوث حامل الزمان ١٧٢
- وميض ١٥: كل ممكن حادث و مسبق بعدم، و تحليل تعلّق أنحاء الحدوث بالموجودات ١٧٣
- وميض ١٦: العدم الصريح الذي بلا زمان و مكان هو العدم الدهري، و تحليل مبدئية العدم ١٧٤
- وميض ١٧: أقسام المبادي المقارنة للطبائع الكائنة ١٧٧
- وميض ١٨: تتميم الكلام بتحليل مبدئية الهيولى للكائنات ١٧٨
- وميض ١٩: في العدم و تحليل وجوده الاضافي ١٧٩
- وميض ٢٠: تفسير آية سورة الملك في تأييد المقام ١٧٩
- وميض ٢١: أنحاء العدم الطاري على الانسان الكبير ١٨١

القبس السادس:

في اتصال الزمان و الحركة، و تقويم سياق البرهان بحسب اتصال كمية الزمان على النظم الطبيعي من سبيلين، ثم اثبات تناهي المتصل الممتد في المقدارية، و ابطال اللانهاية العددية في الحوادث الزمانية المتعاقبة

- ومضة ١: في اتصال الزمان و بيان المسلك الأول فيه ١٨٣
- ومضة ٢: ردّ كلام النظام في عدم تناهي الأجزاء في الجسم ١٨٤
- ومضة ٣: نقل كلام الشهرستاني في الجزء و الردّ عليه، و بيان الحقّ فيه ١٨٥
- ومضة ٤: بيان المسلك الثاني في اتصال الزمان ١٨٧
- ومضة ٥: تبين المسلك الثاني بوجه آخر ١٨٨

- ومضة ٦: بيان المسلك الثالث في اتصال الزمان ١٨٩
- ومضة ٧: المقدار المتصل العرضي يجب أن يعرض على المتصل الجوهرى ١٩٠
- ومضة ٨: البحث عن الجزء الذي لا يتجزى يتعلّق بالعلم الالهي دون الطبيعي ١٩١
- ومضة ٩: توجد في الصورة الجسمية ثلاثة أبعاد و يجب تناهياها في الجسم التعليمي ١٩٣
- وميض ١: كلّ جسم يقبل الانقسام بضروبه، إلا ما خرج بالدليل كالفلك و الزمان ١٩٤
- وميض ٢: في معنى الاتصال و اعتباراته ١٩٥
- وميض ٣: في بيان كيفية وجود الأجزاء المقدارية ١٩٦
- وميض ٤: تشخّص كلّ شيء من الوجود، فيجب أن تنتهي السلسلة الى المتشخّص بالذات ١٩٧
- وميض ٥: الوحدة الاتصالية مساوقة الوحدة العددية الشخصية، و نسبة الكثرة الانفصالية بعكسها ١٩٩
- وميض ٦: الوحدة الشخصية و العددية لاتزول عن صاحبها، و سبيل اثبات الهيولى عن هذا الأصل ١٩٩
- وميض ٧: إنّ الانفصال الطاري على الجسم لعلّة و هو لا يناقض الانفصال الخلقي في الجسم ٢٠٠
- وميض ٨: رفع شكّ في أبعاد المتصل الواحد، و فيه تحليل مسألة الحمل ٢٠١
- وميض ٩: في علّة الصورة للهيولى، و بقاء الهيولى في انفصال الصورة الجسمية ٢٠٣
- ومضة ١٠: في بيان معنى الحركة القطعية و التوسّطية ٢٠٤
- ومضة ١١: في بيان الآن السيّال و الزمان المتّصل الممتدّ ٢٠٦
- ومضة ١٢: الزمان ليس من جملة مشخّصات الشيء ٢٠٦
- وميض ١: في كيفية تشخّص الشيء في الحركة التوسّطية ٢٠٧
- وميض ٢: بيان مقارنة الآن السيّال و الزمان الممتدّ للحركة التوسّطية و القطعية ٢٠٩
- وميض ٣: رفع توهم بعض الفلاسفة في الحركة التوسّطية ٢١١
- وميض ٤: نسبة الزمان الى الدهر هي نسبة المتغيّر الى الثابت ٢١٤

- وميض ٥: انّ الآن السیال و الحركة التوسطیة یوجبان ارتسام هیئة المتصلة فی
الذهن..... ٢١٥.
- وميض ٦: الحركة التوسطیة و الزمان الممتدّ هما تدریجیا الحدوث فی الذهن و قارًا البقاء
فی الذهن..... ٢١٦.
- وميض ٧: الحركة القطعیة هی هیئة الغیر القارّة فی الشیء ٢١٦.
- وميض ٨: یرتسم فی النفوس الفلکیة مبدأ ارتسام الممتدّ المتصل فی الحركة ٢١٧.
- وميض ٩: فی حدوث الفلك الأقصى الذی هو محلّ الزمان..... ٢١٧.
- وميض ١٠: حدوث الفلك الأقصى یوجب حدوث کلّ ما یحویه ٢١٩.
- وميض ١١: حدوث الفلك الاقصى یلازم حدوث عالم الأمر ٢١٩.
- وميض ١٢: البرهان اللمی فی حدوث العالم ٢٢١.
- وميض ١٣: الردّ علی أفلاطن و أرسطاطالیس فی أزلیة العالم و استنکار الهیولی ٢٢٢.
- وميض ١٤: فی اثبات الحدوث الدهری..... ٢٢٣.
- وميض ١٥: کلّ شیء حامل للامکان الاستعدادی حادث بحدوث دهري ٢٢٤.
- وميض ١٦: کلّ کائن بالامکان الاستعدادی حادث زمانی و ازلی دهري ٢٢٥.
- وميض ١٧: کلّ ممکن حادث ذاتی و دهري..... ٢٢٦.
- وميض ١٨: دفع توهم فی ثبوت المعدومات..... ٢٢٧.
- وميض ١٩: فی التناهی الزمان الممتدّ و الحركة المتّصلة و الكمیة المنفصلة ٢٢٧.
- وميض ٢٠: براهین ابطال التسلسل ٢٢٨.
- وميض ٢١: النقض علی برهان التطبيق ٢٣١.
- وميض ٢٢: فی تناهی الحوادث، و الردّ علی المتکلمین..... ٢٣٢.
- وميض ٢٣: امتناع التناهی یجری فی سلسلة الصعود لا النزول..... ٢٣٣.
- وميض ٢٤: دفع مقالة المتکلمین و المتفلسفین فی اثبات الحدوث و نفي الأزلیة من طریق
تناهی مقدار اتصال الحركة و تناهی عدد الحوادث الزمانیة ٢٣٤.
- وميض ٢٥: لا یعرض علی اتصال الحركة الدوریة الفلکیة و امتداد الممتدّ انقطاع و
انجذاب ٢٣٥.

القبس السابع:

في تعقّب احتجاجات اقتضائية ، و مراوغات جدلية، و انتقاد قياسات، و شكوك مغالطية و مشاغبية، على الطرفين من الفريقين

- ومضة ١: أنّ العدم لا يطرء على ذات الزمان و هو لا يوجب وجوبه ٢٣٩
- ومضة ٢: ردّ اشكال في أن الزمان واجب، لأنّ النقيضان لا يرتفعان ٢٤٠
- ومضة ٣: تنظير المقام بسبيل القول في الوجود بعد العدم ٢٤١
- وميض ١: الردّ على الاشكال بوجه آخر ٢٤١
- وميض ٢: تعميم الاشكال في المفارقات الزمانية ٢٤٣
- وميض ٣: دفع توهم بأنّ علّة الزمان غير داخلة في الوجود بالفعل ٢٤٤
- وميض ٤: دفع ما قاله الجمهور في اثبات حدوث العالم من تناهي كمّية مقداره في الماضي ٢٤٤
- وميض ٥: دفع مغلطة بأنّ حدوث العالم مسبوق بالعدم الصريح ٢٤٥
- وميض ٦: دفع احتجاج من يقول: أنّ الزمان قديم ٢٤٦
- وميض ٧: احتجاج آخر على قدم الزمان و الردّ عليه ٢٤٧
- وميض ٨: بيان وجه افتقار المعلول الى العلّة ٢٤٩
- وميض ٩: احتجاج في أزلية العالم و الردّ عليه ٢٥١
- وميض ١٠: احتجاج المتكلمين في قدم فعل الله و الردّ عليه ٢٥٢
- وميض ١١: أزلية العالم توجب التعطيل ٢٥٣
- وميض ١٢: في علوّ الباري عن مبدعاته ٢٥٥
- وميض ١٣: نقل كلام الشيخ الرئيس في المقام و الردّ عليه ٢٥٥
- وميض ١٤: نقل كلام بهمنيار و الشيخ الرئيس في أزلية العالم و الردّ عليهما ٢٥٨
- وميض ١٥: ردّ كلام المتكلمين بأنّ مرجح حدوث العالم هو الارادة من دون مرجّح

- آخر..... ٢٦٠
- وميض ١٦: نقل كلام الشيخ عن التعليقات و الردّ عليه ٢٦١
- وميض ١٧: الردّ على شيخ في احتجاجاته على قدم العالم ٢٦٤
- وميض ١٨: نقل كلام الشيخ عن التعليقات و تحقيق مذهب الحقّ فيه ٢٦٦
- وميض ١٩: نقل كلام الشيخ عن المبدأ و المعاد في قدم الزمان من طريق وجود الآن. ٢٦٨
- وميض ٢٠: نقل كلام الشيخ عن كتبه و تحقيق عدم أزلية المبدعات ٢٦٩
- وميض ٢١: ردّ احتجاج المتفلسفين في أزلية العالم ٢٧١
- وميض ٢٢: دفع شبهات أبرقلس في أزلية العام و قدمه. ٢٧١
- وميض ٢٣: نقل كلام أرسطاطاليس في حدوث العالم ٢٧٤
- وميض ٢٤: اضطراب أرسطاطاليس في حدوث العالم و قدمه. ٢٧٤
- وميض ٢٥: ابتهاج المؤلف في تفوّقه على أرسطاطاليس في حلّ معضل حدوث العالم ٢٧٦

القبس الثامن:

في تحقيق قدرة الله سبحانه و ارادته جلّ سلطانه بعد توفية ما قد بقي في ذمة العقل
من حقّ القول الفصل في حلّ قطعة من عويصات الشبه و معضلات الشكوك و
مزعجات الاوهام

- وميض ١: تحقيق في أقسام ملزومات الشيء..... ٢٧٩
- وميض ٢: تحقيق في تلازم اللازم للملزوم و بين نقيضهما على الانعكاس ٢٨٠
- وميض ٣: تحقيق في لازم الملزوم و لازم لازمه ٢٨٠
- وميض ١: بيان مغالطي في قدم العالم على ما بيّن في لازم الملزوم..... ٢٨١
- وميض ٢: الجواب عن الشبهة المغالطية..... ٢٨٢
- وميض ٤: تفريع في الفرق بين الانتفاء و الانتهاء في المقدار ٢٨٤
- وميض ٥: في أن الأطراف نهايات للمقادير في الوجود لا من جهة المقدارية..... ٢٨٥

- ومیضة ٤: في أنَّ السطح و الخطَّ و النقطة موجودات مغائرة بالنوع، لأنَّ الجوهر و العرض لا یصحَّ اتحادهما في الوجود..... ٢٨٥.
- ومیضة ٧: انتصار صاحب التلويحات في أنَّ السطح و الخطَّ و النقطة غير عدمیات .. ٢٨٦.
- ومیضة ٨: اضطراب الامام الرازي في تحليل النهاية..... ٢٨٧.
- ومیض ١: النقطة و وقوعه على رأس المخروط..... ٢٨٨.
- ومیض ٢: تحليل المقام في أنَّ القسمة باختلاف العرض لا توجب انفصلاً في الخارج .. ٢٩٠.
- ومیض ٣: تنظير المقام في تحقيق الزاوية..... ٢٩٠.
- ومیض ٤: في الآن و راسميته للزمان..... ٢٩٣.
- ومیض ٥: يجب أن يكون الآن، بالفعل اذا كان العالم حادثاً ٢٩٥.
- ومیض ٦: تحقيق في الفرق بين الكميّة القارّة العدمية للوضع و بين المقادير القارّة الوضعية، و فيه تحقيق مقدار الزمان و جرم الفلك..... ٢٩٧.
- ومیض ٧: حلّ عقدة في حدوث دهري العالم ٢٩٩.
- ومیض ٨: حلّ عقدة في حدوث زماني أوّل كائن..... ٣٠٠.
- ومیض ٩: في ربط المتغيّر بالثابت ٣٠٢.
- ومیض ١٠: الحركة الدورية الفلكية واسطة ربط المتغيّر بالثابت..... ٣٠٣.
- ومیض ١١: تحقيق في عدم موجّبية الواجب..... ٣٠٤.
- ومیض ١٢: تحقيق في أنَّ عدم المعلول يتوقّف على عدم العلّة التامة لا عدم الشرط بالذات ٣٠٧.
- ومیضة ٩: تحليل معنى القدرة و فيه تبیین مسألة قدم العالم و حدوثه..... ٣٠٩.
- ومیضة ١٠: الردّ على ما قاله الرازي بأنّ كون الشيء الأزلي يستحيل أن يكون فعلاً للفاعل المختار..... ٣١٠.
- ومیضة ١١: الكلام الحقّ في معرفة الفاعل المختار من الامام الرازي ٣١١.
- ومیضة ١٢: أنّ طباع الامكان الذاتي هو العلّة التامة للافتقار الى العلّة الفاعلة بالذات .. ٣١٣.
- ومیضة ١٣: في الوجوب الغيري و الردّ على الأولوية..... ٣١٤.
- ومیض ١: القدرة الوجوبية سبب ايجاب العالم..... ٣١٥.

- وميض ٢: انما مصحح المقدارية هو طباع الامكان الذاتي، و عدم تعلق القدرة بالمتنعات..... ٣١٧
- وميض ٣: الامكان الذاتى في الشيء لاينافي وجوبه بالغير ٣١٨
- وميض ٤: صحة الصدور و اللا صدور عنه تعالى لاتنافي أحديته الغير المتكثرة ٣١٩
- وميض ٥: نقل كلام المحقق الطوسي في المقام..... ٣٢٠
- وميض ٦: يجب صدور الممكن عنه تعالى حينما وجب وجوده في نظام الوجود، وأن وزان ارادته تعالى وزان علمه ٣٢١
- وميض ٧: ان علمه تعالى عين ارادته في صدور الفعل عنه ٣٢٢
- وميض ٨: كل كمال يوجد في الواجب بالذات ٣٢٣
- وميض ٩: حل عقدة في عدم صدور شرور عنه تعالى مع علمه بها ٣٢٤
- وميض ١٠: صفة الارادة هل هي صفة الذات أو الفعل؟..... ٣٢٦
- وميض ١١: تطبيق حكمي مع ما ورد في أحاديث المعصومين عليهم السلام ٣٢٧
- وميض ١٢: في الرد على الارادة المتجددة له تعالى..... ٣٢٢
- وميض ١٣: نقل كلام المحقق الطوسي في معنى العناية ٣٢٣
- وميض ١٤: نقل كلام الشيخ في تحقيق الغاية و الارادة و القدرة و الحكمة فيه تعالى.. ٣٢٣
- وميض ١٥: تحقيق في غاية فعله تعالى..... ٣٢٩
- وميض ١٦: كلام المحقق الطوسي في نفي الغرض عن فعله تعالى ٣٤٠
- وميض ١٧: يجب الخروج عن حدى التعطيل و التشبيه في معرفة أوصافه تعالى..... ٣٤٢

القبس التاسع:

في اثبات الجواهر العقلية، و مراتب ترتيب نظام الوجود في سلسلته البدوية و العودية

- وميض ١: في معرفة النقيض ٣٤٥

- ومبضة ٢: في معرفة حمل المتناقضين على شيء بحمل المواطاة و الاشتقاق ٣٤٦
- ومبضة ٣: في معرفة التقابل و أقسامه ٣٤٧
- ومبضة ٤: في معرفة الحثيات و اعتبارات الماهية ٣٤٨
- ومبض ١: في اعتبار الشيء مع حثيات مختلفة ٣٤٩
- ومبض ٢: تنبيه على عدم الخلط بين الاعتبارات و الحثيات ٣٥٠
- ومبض ٣: في معرفة قاعدة الواحد و الردّ على الامام الرازي ٣٥١
- ومبض ٤: برهان الشيخ على قاعدة الواحد و الذبّ عنه ٣٥٢
- ومبض ٥: برهان آخر على اثبات القاعدة ٣٥٦
- ومبض ٦: الردّ على ما قاله الرازي في تصحيح صدور الكثير عن الواحد ٣٥٨
- ومبض ٧: نقل كلام المحقق الطوسي في معنى الصدور، و الردّ عليه ٣٦١
- ومبض ٨: تحقيق في معنى القابلية و الفاعلية فيه تعالى ٣٦٤
- ومبض ٩: المعلول الواحد يجب أن تكون علته واحدة ٣٦٨
- ومبض ١٠: العلة الواحدة تقتضي معلولاً واحداً، و المعلول الواحد يستدعي علة واحدة ٣٦٩
- ومبض ١١: معرفة قاعدة الواحد في موقف الثبوت ٣٧٠
- ومبض ١٢: الردّ على من قال ان اللازم الاعم يصح أن يتحقق في غير الملزوم بخلاف اللازم المساوي، و أن اتحاد اللوازم لا يصادم اختلاف الملزومات ٣٧١
- ومبض ١٣: تحقيق قاعدة الامكان الاشرف في موقف الاثبات ٣٧٢
- ومبض ١٤: الردّ على شارح الهياكل في هدم برهان القاعدة ٣٧٤
- ومبض ١٥: برهان آخر على القاعدة منه قدس سرّه ٣٧٧
- ومبض ١٦: برهان آخر على القاعدة أيضاً، منه قدس سرّه ٣٧٨
- ومبض ١٧: جريان القاعدة في السلسلة الطولية لا العرضية ٣٧٨
- ومبض ١٨: اثبات الجواهر العقلية على ما أصلناه من ثمانية طرق ٣٨٠
- ومبض ١٩: تأييد المرام بما ورد في اثولوجيا ٣٨٤
- ومبض ٢٠: تحقيق في معنى نفس الأمر و صدق القضايا ٣٨٥

- وميض ٢١: في تعداد الجواهر المفارقة..... ٣٨٧
- وميض ٢٢: معرفة الشرف و الخسة في نظام الوجود..... ٣٨٩
- وميض ٢٣: مراتب البدؤ بعد المبدأ الأول..... ٣٩٠
- وميض ٢٤: نقل كلام صاحب المحاكمات في المقام و الردّ عليه..... ٣٩١
- وميض ٢٥: تأييد المرام بما قاله الشيخ..... ٣٩٢
- وميض ٢٦: تجب الموازة بين مراتب البدؤ و العود..... ٣٩٣
- وميض ٢٧: انّ النفس من الجواهر الملكوتية..... ٣٩٤
- وميض ٢٨: معرفة خاتم الانبياء في سلسلة الوجود، و تدريب في كمالاتها الثلاثة.... ٣٩٥
- وميض ٢٩: تأييد المرام بما قاله الشيخ..... ٣٩٧
- وميض ٣٠: انّ لخاتم الانبياء مرتبة العقل الأول و لاوصيائه مرتبة العقل الثاني..... ٣٩٨
- وميض ٣١: مقارنة الكمال و الشرف بين سلسلتى البدؤ و العود..... ٣٩٩
- وميض ٣٢: نقل كلام صاحب اثولوجيا في معرفة العقول..... ٣٩٩
- وميض ٣٣: في معرفة الملك و أصنافه..... ٤٠١
- وميض ٣٤: في معرفة الجن..... ٤٠٣
- وميض ٣٥: تفصيل طبقات الملائكة في المصحف الشريف..... ٤٠٥

القبس العاشر:

فيه حق القول الفصل في سرّ القضاء و القدر، و كيفية دخول الشرّ في القضاء الالهي، و
مرّ الحق في الدعاء و الاجابة، و عود الأمر اليه سبحانه في المبدأ و المنتهى

- ومضة ١: الواجب يوجب المعلول و فاعله فقط، و يستدلّ عليه من أربعة طرق..... ٤٠٧
- ومضة ٢: العقل الأول ولسطّة ما دونه، و لذا يسمّى بالقلم..... ٤٠٨
- ومضة ٣: تحقيق في معنى القلم..... ٤٠٩
- ومضة ٤: اتّساق العوالم حسب مراتبها..... ٤١٠

- ومضة ٥: موقف الحركة في النظام الطولي ٤١١.
- وميض ١: كل جرم سماوي فهو حيوان مطيع لله ٤١٣.
- وميض ٢: في معرفة الانسان الكبير و اطاعته لله تعالى ٤١٣.
- وميض ٣: في وحدة العالم ٤١٤.
- وميض ٤: في معرفة العناية و القضاء و القدر ٤١٦.
- وميض ٥: القضاء و القدر في لسان الفلاسفة ٤١٨.
- وميض ٦: معرفة أقسام القضاء و القدر ٤٢٠.
- وميض ٧: في معرفة أقسام الكتاب ٤٢٣.
- وميض ٨: القدر في موقف الثبوت و معرفة تناهيه العددي ٤٢٣.
- وميض ٩: في معرفة النظام الأحسن ٤٢٥.
- وميض ١٠: الانحطاط الطبيعي للمكونات بحسب ما اقتضاه النظام الكلي ٤٢٦.
- وميض ١١: انّ الوجود كله خير و الشرّ كله عدم ٤٢٨.
- وميض ١٢: في معرفة الخير المحض ٤٣٠.
- وميض ١٣: تحقيق في الشرّ و أقسامه ٤٣٠.
- وميض ١٤: أقسام الشرّ بالاضافة و تحليل الشرّ في موقف الثبوت ٤٣٣.
- وميض ١٥: تعريض على ما قاله المحقق الطوسي في تقرير كلام الشيخ ٤٣٥.
- وميض ١٦: يوجد الشرّ، بالعرض في العالم، لا بالذات؛ و التحقيق في العلم الفعلي ٤٣٦.
- وميض ١٧: نفى الشرّ عن نشأة المعاد ٤٣٧.
- وميض ١٨: تأييد المرام بما قاله الشيخ في التعليقات ٤٣٧.
- وميض ١٩: في حقيقة العقاب و التعذيب ٤٣٩.
- وميض ٢٠: اشكال الامام الرازي في المقام و الردّ عليه ٤٤٢.
- وميض ٢١: نقل كلام الرازي في الفاعل المختار و وقوع التعذيب عليه؛ و الردّ عليه ٤٤٤.
- وميض ٢٢: المقارنة بين مسألة الحدوث و القدم و مسألة الجبر و الاختيار ٤٤٧.
- وميض ٢٣: عدم تخلف الأشخاص في استحقاقاتها الوجودية ٤٤٨.
- وميض ٢٤: الشّرور اللازمة للخيرات داخلة في القضاء و القدر ٤٤٨.

- وميض ٢٥: في معرفة موقف الاستعداد الذاتي و الطلب و الدعاء في القضاء الالهي... ٤٤٩
- وميض ٢٦: النبيّ خادم القضاء، و أسباب الهدى و الضلال في ضوابط الألواح..... ٤٥٠
- وميض ٢٧: معرفة الأمر الالهي - أى «كن»، - و المخاطبين به ٤٥٠
- وميض ٢٨: منزلة الدعاء في النظام الطولي و سبب اجابتها ٤٥٢
- وميض ٢٩: في أمر الزيارات و اتيان قبور الأصفياء..... ٤٥٥
- وميض ٣٠: في فائدة الزيارة و الدعاء..... ٤٥٨
- وميض ٣١: في اجابة الدعاء..... ٤٥٨
- وميض ٣٢: مقارنة الدعاء و الحمد..... ٤٥٩
- وميض ٣٣: في عدم استجابة الدعاء..... ٤٥٩
- وميض ٣٤: العقوبة الالهية رحمة للعباد لا التشفي بالانتقام ٤٦٠
- وميض ٣٥: في معرفة جرم الكلّ و نفس الكلّ، و بيان خسة عالم العناصر..... ٤٦٠
- وميض ٣٦: أنّه سبحانه فاعل العالم و غايته..... ٤٦٢
- وميض ٣٧: أنّه سبحانه هو الأوّل و الآخر في عشرة أوجه ٤٦٤

تختمة

في بضعة من فروع شجرة هذا القبس

- وميض ١: تفسير كريمة «بيدك الخير» و تحليل الخير و الشرّ فيها..... ٤٦٦
- وميض ٢: تفسير كريمة «لايسئل عما يفعل» و تحليل عدم سبب الغاية في فعله تعالى..... ٤٦٨
- وميض ٣: تحليل حديث «من لم يرض بقضائي ...» و بيان القضاء و المقضى..... ٤٦٨
- وميض ٤: تحليل حديث «ما ترددت في شىء ...» و استناد التردّد اليه تعالى ٤٦٩
- وميض ٥: تحليل حديث «كلّ مولود يولد على الفطرة» و معرفة مراتب المولودات ٤٧٠
- وميض ٦: نسبة فعل العبد الى ارادته تعالى ٤٧١

- وميض ٧: حلّ عقدة واردة في تسلسل الارادات و عدم الاختيار في قبول الارادة..... ٤٧٣
- وميض ٨: انّ الشرور و النقائص كلّها من تلقاء المعلول، و الخيرات و الحسنات كلّها من تلقاء العلة..... ٤٧٥
- وميض ٩: انّ المعول الأبعد - أى الانسان - أكثر افتقاراً الى الواجب..... ٤٧٦
- وميض ١٠: في سبب تعظيم الخالق، و معرفة القبور..... ٤٧٧
- وميض ١١: في انقهار العوالم له تعالى..... ٤٧٧
- وميض ١٢: حقّ المعرفة له تعالى هو الخروج عن حدّى التعطيل و التشبيه..... ٤٧٨
- وميض ١٣: تحقيق في كريمة «سبحان ربّ العزّة عمّا يصفون»..... ٤٧٩

ختم التختمة

- وميض ١: في عدم الاستيحاش عن الموت..... ٤٧٩
- وميض ٢: وجوب الاستهانة بالموت..... ٤٧٩
- وميض ٣: في منزلة اللذائذ العقلية و عناية الحكماء بها..... ٤٨٠
- وميض ٤: في الحثّ على الانقطاع عن الدنيا..... ٤٨٢
- ختم الختام بالوصية و الدعاء مخاطبة..... ٤٨٢
- توصية و دعاء..... ٤٨٣

فهرس الآيات

٦٣٧	فَلِكُلِّ وِجْهَةً هُوَ مُوَلِّيُّهَا (البقرة / ١٤٨)
٣٧٤	وَ هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ (آل عمران / ٦)
٢٨٠	وَلَا تَهِنُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَنْتُمُ الْأَعْلَوْنَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ (آل عمران / ١٣٩)
١٢١	كَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ (النساء / ١٧١)
١٣٦	تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ (المائدة / ١١٦)
٩٥	فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْجَاهِلِينَ (الأنعام / ٣٥)
٣١٤	فَقُطِعَ دَابِرُ الْقَوْمِ الَّذِينَ ظَلَمُوا وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ (الأنعام / ٤٥)
٣٠٨	لَارْطَبَ وَلَا يَاسِسَ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ (الأنعام / ٥٩)
٦٤٨	فَنَسْتَقِرُّ وَ مُسْتَوْدِعٌ (الأنعام / ٩٨)
٢٣٣	أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَ الْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ (الأعراف / ٥٤)
٦٦٧	بُشْرًا بَيْنَ يَدَيِ رَحْمَتِهِ (الأعراف / ٥٧)
١٨٣	لَوْ عَلِمَ اللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَأَسْمَعَهُمْ وَلَوْ أَسْمَعَهُمْ لَتَوَلَّوْا (الأنفال / ٢٣)
٣٠٨	كِتَابٌ أُخْكِمَتْ آيَاتُهُ (هود / ١)
٦٩٤	فَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ (هود / ١١٢)
٥٣٩	يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ (ابراهيم / ٤٨)
٦٨٠	مَا تَسْبِقُ مِنْ أُمَّةٍ أَجَلَهَا وَمَا يَسْتَأْخِرُونَ (الحجر / ٥)
٩٠	إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ (الحجر / ٩)

- وَأِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ (الحجر / ٢١) ٣١٦
- فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي (الحجر / ٢٩) ١٢٢
- فَوَرَّبَكَ لَسْتَلْنَهُمْ أَجْمَعِينَ (الحجر / ٩٢) ٦٩٢
- فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَفِيدُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَأْخِرُونَ (النحل / ١٦) ٦٨٥
- قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ (النحل / ١٥٢) ٦٦٢
- وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ (الإسراء / ٢٣) ٦٩٣
- إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ (الإسراء / ٤٤) ٦٣٧
- لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلِيٌّ مِنَ الذَّلَّ (الإسراء / ١١١) ٣٧٤
- لَا تَخَفْ إِنَّكَ أَنْتَ الْأَعْلَىٰ (طه / ٦٨) ٢٨٥
- وَعَنَتِ الْوُجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ (طه / ١١١) ١٤٩
- وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ (الأنبياء / ١٥٥) ٨٧
- وَتَقَرُّ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى (الحج / ٥) ٦٤٨
- فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ (المؤمنون / ١٤) ٦٤٩
- كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ (المؤمنون / ٥٣) ١٨٥
- يَكَادُ زَيْتُهَا يُضْيِئُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَىٰ نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ (النور / ٣٥) ٨٨
- نَزَلَ بِهِ رُوحُ الْأَمِينِ عَلَىٰ قَلْبِكَ (الشعراء / ١٩٣) ٦٦٢
- وَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ سِيرِكُمْ آيَاتِهِ فَتَعْرِفُونَهَا وَمَا رَبُّكَ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ (النمل / ٩٣) ١٢٦
- إِنْ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ (النقص / ٤) ٢٨٥
- كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ (القصص / ٨٨) ١٢٦
- مَا خَلَقْنَاكُمْ وَلَا بَعَثْنَاكُمْ إِلَّا كَفَافٍ وَاحِدَةٍ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ (لقمان / ٢٨) ٤٨٧
- يَضَعُ الذَّلِيلَ الطَّيِّبُ (فاطر / ١٥٠) ١٢١
- أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ (يسر / ٨١) ٥٣٨

- إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ (يس / ٨٢) ٢٦٤
- وَالصَّافَاتِ صَفًّا (الصافات / ١) ٢٦٧
- فَالزَّاجِرَاتِ زَجْرًا (الصافات / ٢) ٢٦٧
- فَالتَّالِيَاتِ ذِكْرًا (الصافات / ٣) ٢٦٧
- وَبَدَأَ لَهُمْ مِنَ اللَّهِ مَا لَمْ يَكُونُوا يَحْتَسِبُونَ (الزمر / ٤٧) ٣٢٥
- لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ (غافر / ١٦) ١٤٩
- سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ (فصلت / ٥٣) ٤٠٣
- قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَىٰ (الشورى / ٢٣) ٨٧
- ذَٰلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْمُبِينُ (الباقية / ٣٥) ٤٤٩
- وَالذَّارِيَاتِ ذُرُوءًا (الذاريات / ١) ٢٦٧
- فَالْحَامِلَاتِ وِقْرًا (الذاريات / ٢) ٢٦٧
- فَالْجَارِيَاتِ يُسْرًا (الذاريات / ٣) ٢٦٧
- فَالْمَقْسِمَاتِ أَمْرًا (الذاريات / ٤) ٢٦٧
- عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَىٰ (النجم / ٥) ٢٦١
- ذُو مِرَّةٍ (النجم / ٦) ٢٦٢
- وَهُوَ بِالْأُفُقِ الْأَعْلَىٰ (النجم / ٧) ٢٦٢
- وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَىٰ (النجم / ١٣ و ١٤) ٢٦٣
- مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَىٰ لَقَدْ رَأَىٰ مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَىٰ (النجم / ١٧) ٢٦٣
- وَإِنَّ لِقْرَانَ كَرِيمٍ فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ (الواقعة / ٧٨) ٣٩٢
- ذَٰلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ (الحديد / ٢١) ٥١٢، ٤٥٠
- إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ (المجادلة / ٧) ٣٢٥
- نَسُوا اللَّهَ فَنَسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ (الحشر / ١٩) ١١٧

- ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ ... (الجمعة / ٤) ١٦٣، ١٩٢، ٢٤٤، ٢٧١
- لَهُ الْمُلْكُ وَلَهُ الْحَمْدُ (التغابن / ١) ٣١٦
- وَالْمُرْسَلَاتِ عُرْفًا (المرسلات / ١) ٦٦٧
- فَالْعَاصِفَاتِ عَصْفًا (المرسلات / ٢) ٦٦٧
- وَالنَّاشِرَاتِ نَشْرًا (المرسلات / ٣) ٦٦٧
- فَالْفَارِقَاتِ فَرْقًا (المرسلات / ٤) ٦٦٧
- فَالْمُلْقِيَاتِ ذِكْرًا (المرسلات / ٥) ٦٦٨
- وَالنَّازِعَاتِ غَرْقًا (النازعات / ١) ٦٦٨
- وَالنَّاشِطَاتِ نَشْطًا (النازعات / ٢) ٦٦٨
- وَالسَّابِحَاتِ سَبْحًا (النازعات / ٣) ٦٦٨
- فَالسَّابِقَاتِ سَبْقًا (النازعات / ٤) ٦٦٨
- فَالْمُدَبِّرَاتِ أَمْرًا (النازعات / ٥) ٦٦٨
- ذِي قُوَّةٍ عِنْدَ ذِي الْعَرْشِ الْمَكِينِ (التكوير / ٢٥) ٦٦٢
- مُطَاعٍ ثَمَّ أَمِينٍ (التكوير / ٢١) ٦٦٢
- يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً (الفجر / ٢٧-٢٨) ١٢١، ٧٥٠
- عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ (العلق / ٥) ٦٦٢
- قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ (الفلق / ١) ٦٧٨
- مِنْ شَرِّ مَا خَلَقَ (الفلق / ٢) ٦٧٨

فهرس الروايات

١١٦	ألا انّ لله في أيّام دهركم نفحات ألا فتعرّضوا لها
١١٩	خذ العلم من أفواه الرجال
١٤٧	سبق العدم كونه
١٤٩	ما رأيت شيئاً إلا و رأيت الله قبله
١٦٩	لا يضرنّ جهل غيرك علمك بنفسك
٣٢١	يا من خفي من فرط ظهوره
٣٢٨	مع كلّ شيء لا بمقارنته، و غير كلّ شيء لا بمزايلة
٣٣٠	لا يقال له متى و لا يضرب له أمدٍ حتّى لم يقرب من الأشياء بالصفات، و لم يبعد عنها بافتراق
	لم يتصرّف في ذاته بكَرور الأحوال، و لم يختلف عليه حقب الليالي و الأيّام ما اختلف عليه
٣٣٠	دهر، فيختلف منه الحال، و لا كان في مكان، فيجوز عليه الانتقال
٣٣٣	لك يا الهّي وحدانية العدد
٣٣٦	وانتم لهايم العرب
	انّ لله سبحانه سبعاً و سبعين حجاباً من نور، لو كشف عن وجهه لاحترقت سباحات
٣٣٨	وجهه ما أدركه بصره
٣٣٨	جعلت فداك من كانت رجلاه في خضرة؟
	انّ نور الله منه أخضر ما اخضرّ، و منه أحمر ما احمرّ، و منه أبيض ما ابيضّ، و منه
٣٣٩	غير ذلك

- ٤٠٠ أن بيعة أبي بكر كانت فلتة، وفي الله شرها
- ٥٦٣ كان اذا تطاول قدّ، و اذا تقاصر قطّ .
- ٥٩١ أول الدين معرفته، و كمال معرفته التصديق به
- ٥٩٨ ما كانت صلاة الخوف الا سجدين، الا أنّها كانت عقباً
- ٦٥٠ فجعل يلطخ أفخاذنا بيده
- ٦٧٨ انّ لربكم في أيام دهركم نفحات من رحمته ألا فتعرّضوا لها
- ٦٨٦ لاجبر و لا تفويض لكنّه أمر بين الأمرين
- ٦٩٢ و الذي فلق الحبّة و برأ النسمة ما وطننا موطناً و لاهبطنا وادياً
- ٦٩٥ أيّها الناس قد أظلكم شهر عظيم. أي أقبل عليكم و دنا منكم، كأنّه ألقى عليكم الظلّ ...
- ٦٩٨ من حسن إسلام المرء تركه ما لا يعنيه
- ٧٠٢ ما من مولود يولد الا على الفطرة، فأبواه اللذان يهودانه و ينصرانه و يمجسانه
- ٧٠٤ فخاف الناس فتصيبهم صاخة من السماء، هي الصيحة التي تصخ الأسماع
- ٧٠٥ من أدخل اصبعيه في أذنيه، سمع خرير الكوثر

فهرس الأشعار

- عليّ على علو الأعالي علوّه
و فاتح أبواب الولاية بعد ما
معانده قد جاحد الشمس ضحوة
- سنام سموات المعالي قد اعتلى
قد انسدّ أبواب النبوة و انقضى
ألم تغن ردّ الشمس عن كلّ مبتغى
- ٨٧
- فيض روح القدس ار باز مدد فرمايد
ديگران هم بكنند آنچه مسيحا مى كرد
- ٨٩
- خذو العلم من افواه الرجال
و أقبل نحوهم روحاً و سرّاً
- بقلب لا بعقل ذي عقل
و لاتقبل بنفس ذي جدال
- ١١٩
- عينان عينا لم يكتبهما قلم
نونان نونان لم يكتبهما قلم
- و في كلّ عين من العينين عينان
و في كلّ نون من النونين نونان
- ١٣١
- قولوا لاخواننا قوموا على طرب
فما ترى بعد هذا الوصل هجراناً
- ١٩٠
- تبصر صاحبي وجهي زماناً
ترى اليومان في وجهي عياناً
- ١٩٢

أمر على الديار ديار سلمى اقبل ذا الجدار و ذا الجدارا
و ما حبّ الدار شققن قلبي و لكن حبّ من سكن الديارا

٦٣٦

فذلك من عميم اللطف شكر و هذا من رحيق الشوق سكر

٦٣٦

نشرت عليك فذكرت بعد البلى ربح يمانية بيوم ماطر

٦٦٧

أغيب عنه ولى عين تشاهده في حضرة الغيب والغياب ما حضر

٦٧١

تا تو با خويشى عدد بينى همه چون شدى فانى احد بينى همه

٦٧١

فهرس الأعلام والفرق

الأفلاطونيون (الأفلاطونيين) . . ٣٧٨ ، ٣٧٤	آغاذازيون ١٦٢
٦٣٨ ، ٥٦٣	أبرقلس . ١٢٣ ، ١٢٤ ، ١٧٣ ، ٤٨٩ ، ٥٢٩ ، ٥٣٠
الإمام ← الإمام الرازى	
الإمام الرازى . . . ١٠٩ ، ١٣٧ ، ١٥٢ ، ٢٢٦ ، ٢٩٤ ، ٤٣٦ ، ٤٣٢ ، ٤٣٠ ، ٤١١ ، ٤٠٢ ، ٤٥٥ ، ٤٥٦ ، ٤٩٩ ، ٥٠٠ ، ٥٠١ ، ٥٠٣ ، ٥٠٥ ، ٥٢٢ ، ٥٥٥ ، ٥٩٩ ، ٦٨٦ ، ٦٩٠	ابن الأثير ٣١٩ ، ٣٢٠ ، ٧٠٥
الأنبياء ١١٦ ، ٦٦٤	ابن عباس ٦٥٠
البلخي ٦٠١	ابن كمونة ٤٥٦
البيضاوي ٦٩٩ ، ٧٠١	أبو الحسن الأشعري ٥٩١
التفتازاني ٢٢٧	ادريس ١٧٣ ، ١٧٤
الثوية ٣٢٥	أرشميدس ٣٨٢
الجاحظ ٦٩٢	اقليدس (اوقليدس) . . . ٣٢٥ ، ٣٤٨ ، ٣٨٢
الجبرية ٦٩٢	الأبرقليسون ٣١٢
الجوهري ٣١٨	الأرسطاالسيون ٣١٢
الحجّاج ٥٠٢	الأشاعرة ١١٢ ، ٥٠٧ ، ٥٢٣ ، ٥٩٩ ، ٦٠١ ، ٦٦٩ ، ٦٧٧ ، ٦٩١ ، ٦٩٥
الحرنايون ٣٢٥	الإشراقيون (الإشراقيين) . . ٩٧ ، ٢٣٥ ، ٢٤١ ، ٢٥٣ ، ٣٧٤ ، ٤٣٤ ، ٥٢٣
	الأعرابى، ٣٣٣

الشيخ (الرئيس) ٩١، ٩٥، ٩٩، ١٠٠،
 ١٠١، ١٠٤، ١٠٥، ١٠٧، ١٠٩، ١١٤،
 ١١٥، ١١٧، ١٢٠، ١٢٢، ١٣٩، ١٤٠،
 ١٤٥، ١٥٠، ١٥١، ١٥٢، ١٥٤، ١٥٨،
 ١٦٧، ١٧٠، ١٧١، ١٧٢، ١٧٨، ١٨١،
 ١٨٥، ١٨٧، ١٩٦، ١٩٧، ٢٠٠، ٢٠٣،
 ٢٠٥، ٢٠٦، ٢٠٨، ٢٠٩، ٢١١، ٢١٢،
 ٢١٥، ٢١٦، ٢٢٢، ٢٢٣، ٢٣٠، ٢٣٨،
 ٢٣٩، ٢٤٠، ٢٤٢، ٢٤٣، ٢٤٦، ٢٤٩،
 ٢٥٠، ٢٥١، ٢٥٣، ٢٦٠، ٢٦٤، ٢٦٦،
 ٢٦٨، ٢٦٩، ٢٧٠، ٢٧٥، ٢٨٤، ٢٨٥،
 ٢٨٦، ٢٨٨، ٢٨٩، ٢٩٠، ٢٩٥، ٢٩٦،
 ٢٩٨، ٣٠٠، ٣١٣، ٣٢٥، ٣٢٢، ٣٢٣،
 ٣٢٤، ٣٢٦، ٣٥٠، ٣٥١، ٣٥٢، ٣٥٥،
 ٣٥٨، ٣٥٩، ٣٦٣، ٣٦٥، ٣٧١، ٣٧٢،
 ٣٧٩، ٣٨٠، ٣٨١، ٣٨٩، ٣٩٢، ٣٩٣،
 ٣٩٤، ٤٠٠، ٤٠٥، ٤٠٧، ٤١٣، ٤١٤،
 ٤١٥، ٤١٦، ٤١٧، ٤٢٠، ٤٢٥، ٤٢٧،
 ٤٣٠، ٤٣٢، ٤٣٣، ٤٣٥، ٤٣٦، ٤٣٨،
 ٤٤٠، ٤٤١، ٤٤٢، ٤٤٣، ٤٤٦، ٤٤٨،
 ٤٤٩، ٤٥١، ٤٥٢، ٤٥٤، ٤٥٦، ٤٥٧،
 ٤٥٩، ٤٦٠، ٤٦٥، ٤٦٦، ٤٦٧، ٤٧٣،
 ٤٧٦، ٤٨٢، ٤٨٣، ٤٨٤، ٤٨٥، ٥٠٧،
 ٥٠٨، ٥٠٩، ٥١١، ٥١٣، ٥١٤، ٥٢٠،
 ٥٢١، ٥٢٢، ٥٢٥، ٥٢٧، ٥٣٥، ٥٣٩،

الحكماء .. ٩٩، ١٠٠، ١٠٤، ١١٢، ١١٣،
 ١٦٣، ٢٥٠، ٢٩٤، ٢٩٥، ٢٩٩، ٣٨٤،
 ٤٣٦، ٤٣٧، ٤٦١، ٥٠٤، ٥٠٩، ٥١٥،
 ٥١٦، ٥٧٥، ٥٨٦، ٥٨٧، ٥٩٧، ٥٩٩،
 ٦١٤، ٦١٥، ٦٩٠، ٦٩٨
 الحلّي ٣٠٢، ٦٤٠
 الحنفية ٦٩٢
 الخفري ٣٦٤، ٣٨٠
 الخوارزمي ٦٠١
 الخياط ٦٠١
 الدواني ١٢٦، ١٣٩، ١٤٠، ١٤١، ١٤٥،
 ١٥٢، ١٥٣، ١٧٤، ١٨١، ١٨٨، ١٩٠،
 ١٩٢، ٢١٢، ٢١٩، ٢٤٧، ٢٧٥، ٣٥٢،
 ٣٥٨، ٣٦٤، ٣٨٢، ٣٨٣، ٣٨٤، ٥٦٢،
 ٥٩٦، ٥٩٩، ٦٢٤، ٦٨١، ٦٨٣، ٦٩٧
 الرواقين ٥٦٧
 السابي ٧٠٢
 السقراطيون ٣٧٨
 السوفسطائي ٤٩٢
 السهروردي ١٢٥، ٢٠١
 السيّد السند ١٩١، ٢٠٨، ٣٥٤، ٤٢٧،
 ٤٣٠
 الشارح الرازي ← الإمام الرازي
 الشافعية ٦٩٢
 الشياطين ١٧٩، ١٨٠، ٦٦٨

٢٩٥ الكتابي	٥٦٤، ٥٦١، ٥٦٠، ٥٥٢، ٥٥١، ٥٤٩
٣٢٦ الكليني	٥٨٥، ٥٨٤، ٥٨٣، ٥٧٦، ٥٦٨، ٥٦٦
٤٠٠ الكندي	٦٠٠، ٥٩٦، ٥٩٤، ٥٩٣، ٥٩١، ٥٨٦
٥٨٦، ٤١٩، ٢٠٥، ١٩٨، ١٩٣ اللوكري	٦٢٤، ٦١٨، ٦١٠، ٦٠٩، ٦٠٦، ٦٠٤
المتكلمون (المتكلمين) (١٠٠، ١٠١، ١١٣،	٦٣٥، ٦٣٣، ٦٣٢، ٦٣١، ٦٢٨، ٦٢٦
١٣٧، ١٨١، ٢٨٩، ٣٠٢، ٣٨٦، ٤٨٧،	٦٣٧، ٦٣٤، ٦٣٣، ٦٣٢، ٦٣١، ٦٢٨، ٦٢٦
٥٠٠، ٥٠٩، ٥١٠، ٥١٢، ٥١٥، ٥١٦،	٦٥٠، ٦٤٧، ٦٤٦، ٦٤٥، ٦٤٤، ٦٣٧
٥٢٤، ٥٢٥، ٥٤٣، ٥٨٣، ٥٨٤، ٥٨٦،	٦٥٣، ٦٥٦، ٦٥٧، ٦٦٥، ٦٦٦، ٦٧٦
٥٨٨، ٥٩٧	٦٧٧، ٦٧٨، ٦٧٩، ٦٨٢، ٦٨٩، ٦٩٤
٧٠١	
٣٢٥ المجوس	الشيخ الإشراقي ← السهروردي
٦٤٦ المحاكم	الصدوق (ابوجعفر بن بابويه) .. ٣١٩، ٣٣٣،
٦٧٥ المحقق الدواني	٣٣٦، ٣٣٩، ٤٠٤، ٦٦٣، ٧٠٢
١٢١ المسيح	٦٦٤ الطبرسي
المشائرون (المشائين) .. ٢٠٠، ٢٠١، ٢٣٥،	٤٧٠، ٢٦٨ الطيعيون
٢٤١، ٣١٢، ٣٧٣، ٣٧٤، ٤٣٤، ٥٢٣،	٢٨٩ الطوسي
٥٤٣	١٦٩ العامري
٧٠٦، ٧٠٥ المطرزي	٤٠٦ العلاف
٦٩١، ٦٠١، ٥٩٠، ٥٢٣، ١٥٦، ١٥٦،	٥٧٤ الغزالي
٦٩٢	الفاضل الرازي ← الإمام الرازي
المعلم الأول .. ١٦٨، ١٧٥، ١٨٥، ٢١٦،	٦٧٩، ٥٨٢، ٣١٦ الفلاسفة
٦٢٦، ٥٤٥، ٥٤١، ٤٨٩، ٢٦٣، ٦٦١	٣١٥ الفلاسفة الإلهيون
المعلم الثاني .. ١٩٠، ٢٥٩، ٢٨٣، ٤٠٣،	٣٧٨ الفيثاغوريون
٦٣٦، ٤٣٥	٣١٨ الفيروز آبادي
١١٩ المغربي	٧٠١، ٦٠١ القاضي
٤٠٧، ٤٠٦ النظام	٣٤٧ القوشجي

- اليهود ٣١٤، ٣٠٦
- امام المشككين ← الإمام الرازي
- انباذقلس ٣٨٤، ١٧٣، ١٦٢
- انكساغورس ٣٨٤
- انكسيمائس الملطي ٣٨٤، ١٧٥، ١٦٢
- اوميرس ٤٧٧، ١٨٣
- أبو اسحق الاسفرايني ٦٥٤
- أبو الحسين الخطاط ٦٨٦
- أبو العباس اللوكري ١٧١
- أبو عبد الله ٣٣٧
- أبونصر الفاربي ٢٨٦
- أبي الحسن الرضا ٣٣٨
- أبي حامد الاسفرايني ٦٥٧
- أبي طلحة ٦٥٠
- أبي عبد الله ٧٠٢
- أحمد بن زين العابدين العلوي ٨٨
- أرسطو (أرسطاطاليس)، ١٣٢، ١٦٧، ١٧٣، ١٧٤، ١٨٥، ٢١٦، ٣٨٩، ٤٧٠، ٥٣٠، ٥٤٢، ٦٨٥
- أصبع بن نباتة ٦٩٢
- أصحاب الخلا ٥١٦، ٥١٥، ٢٥٣، ٢٥٠
- أصحاب القول بالتعليمات ٣٧٨
- أصحاب ديمقراطيس ٤٣٥
- أصحابنا الإمامية ٦٩١
- أعرابي ٣٣٣
- أفلاطون (أفلاطن) ١٧٢، ١٦٩، ١٣٩
- ٣٧٨، ٣٧٢، ٢٨٣، ١٨٥، ١٧٤، ١٧٣
- ٥٢٩، ٤٣٧، ٤٣٦، ٣٨٤، ٣٨١، ٣٨٠
- ٧٠١، ٦٨٤
- أمير المؤمنين (علي بن أبي طالب) ٣٣٠
- ٦٩٤، ٦٩٢، ٦٦٣، ٥٩٠، ٣٣٣
- بهمنيار ٣٦٣، ٣٥٠، ٢٩٨، ٢٧٣، ٢٤٩
- ٦١٠، ٦٠٩، ٥٩٦، ٤٨٣، ٤٥٦، ٤٣٥
- ٦٨٤، ٦١١
- تفتازاني ٦١٦
- ثالس ٣٨٤، ١٦٢
- جالينوس ١٦٨
- جبرئيل ٦٦٣
- جرير ٦٦٧
- داود ١٧٣
- ذعلب اليماني ٣٢٧
- ديمقراطيس ٦٧٦
- ديمقراطية ٤٢٨
- رواية الفلاسفة ٥١٦
- زكريا الرازي ٤٠٠
- سقراط ٥٤٣، ٣٨٤، ٣٧٢، ١٧٣
- شارح المطالع ٣٦٨
- شارح الملخص ٦١٠
- صفوان بن يحيى ٧٠٢
- عبد القاهر الجرجاني ٤٢٤

عثمان	٥٤٥	قوم لوط	٦٦٢
علامة زمخشري	١٢٨	لقمان	١٧٣
عمر بن ابراهيم النيسابوري الخيام	١١٠	محمد	٦٦١ ، ٣٣٨ ، ١١٦
عمرو بن عبيد	٦٩٢	محمد بن الحسن الصفار	٧٠٢
فرفور يوس	٣٨٢ ، ٢٠٥	محمد بن عيسى	٧٠٢
فريد الدين	٦٧١	محيي الدين العربي	٦٧١
فضيل بن عثمان الأعور المرادي الكوفي	٧٠٢	نصير الحكماء	٢٩٢
فيثاغورس	٤٣٥ ، ٣٨٤ ، ١٧٣ ، ١٦٧ ، ١٦٢	هرمس	١٧٣ ، ١٦٢

فهرس الكتب و الرسائل

الأوسط الجرجاني ٢١٦	اثبات الواجب الجديد ٦٧٥
الإيماضات و التشرقات. ٨٨، ١٦٠، ٢٤٦،	اثولوجيا ١٢٤، ١٣٦، ٢٨١، ٣٨١، ٤٧١،
٢٥٧، ٢٧٢، ٢٩٠، ٣٠٠، ٣١٠	٥٣٠
التحصيل ١٧٧، ٢٧٣، ٢٩٨، ٣٥٣، ٣٥٤،	اساس الاقتباس ٦٩٨
٣٦٢، ٣٦٣، ٤٣٥، ٤٥٣، ٤٥٤، ٤٥٦،	اساس البلاغة ٣١٨
٤٨٣، ٥٠٥، ٥٩٦، ٦١٠، ٦١١، ٦٨٤	أصول الهندسة ٣٤٨
التحفة ٦٤٣	الأسطيكيا ٣٨٢
التذكرة ٦٤٣	الإشارات و التنبيهات ٨٩، ٩٤، ١١٣،
التعليقات ١٥١، ١٩٦، ٢٤٢، ٢٤٣، ٢٤٩،	١١٤، ١٣٦، ١٥١، ١٥٨، ١٦٧، ١٨١،
٢٥٠، ٢٦٤، ٢٦٦، ٢٨٦، ٣٦٤، ٣٧١،	١٨٢، ٢٠١، ٢٠٣، ٢٠٨، ٢٠٩، ٢١٠،
٣٩٣، ٤٨٣، ٥١١، ٥٢١، ٥٢٢، ٥٨٦،	٢٢٦، ٢٣١، ٢٤٠، ٢٤٦، ٢٥٧، ٢٧٠،
٥٩١، ٥٩٤، ٦١٨، ٦٢٧، ٦٢٨، ٦٣٢،	٢٧٨، ٢٨٦، ٣١٢، ٣١٣، ٣٥٠، ٤١٤،
٦٣٣، ٦٣٧، ٦٤٦، ٦٦٦، ٦٩١	٤٣٠، ٤٤٩، ٤٦٠، ٤٧٦، ٤٨٣، ٥٩٦،
التقديسات ٨٨، ٢٢٩، ٤٦٥	٦٥٣، ٦٥١، ٦٤٥، ٦٢٤، ٦٢٢، ٦٠٩
التقويمات و التصحيحات ٦٢٠	الأفق المبين ٨٩، ٢٨٧، ٣٨٤، ٣٨٦،
التلويحات ١٢٠، ٢٨٦، ٦٥٣	٤٥٨، ٤٦٧، ٤٨٦، ٥٧٠، ٥٧٢
الجمع بين الرأيين ١٩٠، ٢٨٦	الأمد على الأبد ١٦٩

٤٤٠، ٤٤٣، ٤٤٤، ٤٤٥، ٤٤٦، ٤٤٩،	الحاشية على الحواشي الجليلية على
٤٥٦، ٤٥٧، ٤٦٢، ٤٦٧، ٤٧٦، ٤٧٧،	التهديب ٤٤٩
٤٨٢، ٤٨٣، ٤٨٤، ٥١٦، ٥١٧، ٥٢٥،	الحاشية على المحاكمات ١٣٨
٥٣٩، ٥٤٩، ٥٥١، ٥٥٢، ٥٥٨، ٥٦٤،	الخصال ٣٣٣
٥٦٧، ٥٦٨، ٥٧٦، ٥٨٥، ٥٨٦، ٦٠٤،	الذكرى ٧٠٣
٦٠٦، ٦٠٩، ٦٢٢، ٦٣٥، ٦٤١، ٦٤٢،	الرسالة الطيرية ١٢٦
٦٤٤، ٦٤٧، ٦٦١، ٦٧٦، ٦٨١، ٦٨٢،	الرسالة النيروزية ٤٢٥، ٢٣٤
الصباح ٣١٨، ٥٠٢، ٦٦٢، ٦٦٣، ٦٩٧،	السماء و العالم ١٧٢
٦٩٨	الشجرة الالهية. ١٥٤، ١٥٩، ١٦٤، ٢٣٥،
الصحيفة الكريمة السجادية .. ٣٣٣	٥٧٨، ٦٨٤
الصراط المستقيم ٨٩، ٤٨٧،	الشفاء ... ٨٩، ١٠١، ١٠٤، ١٠٧، ١٠٨،
العروة الوثقى فى شرح الهيئات الشفاء ... ٩٨،	١٣٦، ١٣٩، ١٥٠، ١٥٤، ١٥٨، ١٦٧،
١١٤، ١٨٢، ١٩٢، ٢٣٣، ٢٤١، ٢٨٤،	١٧٠، ١٧١، ١٧٧، ١٧٨، ١٨٧، ١٨٨،
الفتوحات المكيّة ٦٧١	١٩٠، ١٩٨، ٢٠٣، ٢٠٥، ٢٠٦، ٢١٠،
القاموس ٩١، ٣١٨، ٣٣٤، ٣٩٦،	٢١١، ٢٢٢، ٢٢٣، ٢٢٤، ٢٢٦، ٢٤٠،
القيسات ٨٨	٢٤١، ٢٤٣، ٢٤٦، ٢٥١، ٢٥٢، ٢٥٣،
القرآن ... ٩٠، ٣٩١، ٤٠١، ٤٦٤، ٤٨٧،	٢٥٧، ٢٥٨، ٢٦٤، ٢٦٦، ٢٦٧، ٢٦٨،
٤٩٣	٢٧٥، ٢٧٨، ٢٨٨، ٢٨٩، ٢٩٨، ٣١٢،
الكافي ٣٣٨	٣١٣، ٣٢٥، ٣٤٢، ٣٤٣، ٣٤٤، ٣٤٦،
الكشاف ٣١٨	٣٥١، ٣٥٢، ٣٥٣، ٣٥٥، ٣٥٦، ٣٥٧،
المباحث المشرقية ٤٥٥	٣٥٨، ٣٥٩، ٣٦٥، ٣٦٧، ٣٧١، ٣٧٢،
المبدأ و المعاد ٩٩، ١٧٧، ١٨١،	٣٧٩، ٣٨٠، ٣٨١، ٣٨٢، ٣٨٩، ٣٩٢،
المحاكمات ٢٢٦، ٢٨٦، ٢٩٠، ٤٠٢،	٣٩٨، ٣٩٩، ٤٠٢، ٤١٥، ٤١٦، ٤١٧،
المحصّل ٤٩٩، ٥٠١، ٥٢٢، ٥٩٩، ٦٥٣،	٤١٩، ٤٢٠، ٤٢١، ٤٢٣، ٤٢٧، ٤٣٠،
٦٩٠	٤٣٢، ٤٣٣، ٤٣٥، ٤٣٦، ٤٣٧، ٤٣٨،

- المطارحات.... ١٢٠، ١٥٩، ٢٣٦، ٢٨٦، ٣٨٣
- المطالع ٣٦٨، ٥٥١
- المعلقات على الشرح العضدي لمختصر
الأصول ٢٢٩
- المغرب ٥٠٢، ٧٠٦
- الملخص ٢٩٥، ٦١٠
- الملل و النحل ١٧٤
- النجاة... ٨٩، ١٧٩، ٢٥١، ٢٥٣، ٢٧٨، ٢٨٦، ٣٩٩، ٤٢٠، ٤٥٤، ٤٥٦، ٥١٠، ٥٣٥
- النهاية ٩٠، ٩١، ١٧٦، ٢٠٢، ٢٩٢، ٣١٩، ٣٢٠، ٣٢١، ٤٠١، ٤٦٨، ٤٦٩، ٤٩٣، ٥٠٢، ٥٤٥، ٥٦٣، ٥٩٧، ٥٩٨، ٦٥٠، ٦٥٨، ٦٧٠، ٦٧٤، ٦٨٣، ٦٨٤، ٦٩٥، ٦٩٧، ٧٠٤، ٧٠٥
- ايضاح المقاصد في شرح حكمة عين
القواعد ٣٠٢
- أثولوجيقيوس ١٧٥
- أخلاق ١٧٤
- أساس البلاغة... ٩١، ١٢٨، ٣٩٥، ٦٩٨، ٧٠٤
- بيان الحق ١٧١، ١٩٣، ١٩٨، ٢٠٥، ٤١٩، ٥٨٦
- تجريد الاعتقاد. ١٠٠، ١١٨، ١٣٤، ١٥٤، ١٥٩، ٢١٠، ٢١١، ٢٧٠، ٢٩٥، ٢٧٦، ٢٨١، ٣٤٧، ٥١٥، ٥٥٨، ٥٦٦، ٥٩٠، ٥٩٧، ٥٩٨، ٦١٤، ٦٦١، ٦٨٠، ٦٨٦، ٦٩٣
- تجريد العقائد ← تجريد الاعتقاد
- تقويم الايمان..... ٨٨، ٣٥٢
- تهافت الفلاسفة..... ٥٧٤
- حظيرة الأنس من أركان رياض القدس ٣٩٣، ٥٩١، ٦٧٠
- حكمة الاشراق ٢٠٠، ٢٣٦
- حواشي شرح حكمة العين ٣٤٧
- خطبة الأشباح ٣٣٠
- خلصة ملكوته ٨٨
- دلائل الاعجاز ٤٢٤
- رسالة الحدود..... ١١٧، ٦٣٥
- رسالة سرّ القدر..... ٧٠١
- رياض القدس..... ٥٩١، ٦٢٢
- شرح الإشارات. ١٥٩، ١٦٥، ١٦٧، ٢٠٩، ٢١٠، ٢٢٩، ٢٤٠، ٢٤٧، ٣٠٢، ٤٦٤، ٤٦٨، ٦١٤، ٦١٥، ٦٧٢
- شرح التلويحات ٤٥٦
- شرح المطالع..... ٥٥١
- شرح الهيات كتاب الشفاء..... ٥٥٩
- شرح مقدمة تقويم الايمان..... ٧٠٠
- شرح رسالة مسألة العلم ٦٨٥

مجمع البيان..... ٦٦٤	شرح مقامات الحريري..... ٧٠٥
مجل اللغة..... ٣١٦، ٣١٥، ٢١٢، ٢٠٦	شرحه المقاصد..... ٦١٦، ٢٢٧
٥٠٢، ٥١٧، ٥٤٤، ٦٩٨، ٧٠٤	العروة الوثقى في شرح الهيات الشفاء..... ٢١٥
مقاومة السوفسطائين..... ١٨٥	٢٤٤، ٢٤٧، ٤١٥، ٤٢٨، ٤٦٠، ٦٥٧
من لا يحضره الفقيه..... ٧٠٢	عيون الحكمة... ١٢٠، ٢٦٩، ٤٣٦، ٤٥٢، ٤٦٠
نبراس الضياء... ٨٨	فاذى..... ١٧٥
نقد المحصل... ٢٨٦، ٢١٠، ٢٠٨، ١٤٧	فصوص الحكم..... ٦٣٦، ٢٥٩
٥٠٠، ٥٠١، ٥٢٣، ٥٣٨، ٥٩٢، ٥٩٩	كتاب ارشميدس..... ٣٨٢
٦٥٣، ٦٩٠	كحل الأبصار على الإشارات... ١١٤، ١٣٨، ٢٤٧
نهج البلاغة..... ٣٢٨	

مصادر التحقيق

- أعيان الشيعة، سيّد محسن الأمين، ١١ ج، بيروت ١٩٦٢ م.
- الإيماضات والتشريفات، ميرداماد، فيلم جامعة طهران.
- بحار الأنوار، العلامة محمّد باقر المجلسي، ١١٠ ج، اسلامية، تهران ١٤٠٦.
- تجريد الاعتقاد، نصيرالدين الطوسي، تصحيح محمّد جواد الحسيني الجلالى، مكتب الأعلام الإسلامى، قم ١٤٠٧.
- تذكرة القبور، مصلح الدين مهدوى، ثقفى، اصفهان ١٣٤٨ هـ. ش.
- تعليقات، ابن سينا، تحقيق الدكتور عبدالرحمن بدوى، ط ٢، مركز النشر مكتب الأعلام الإسلامى، ١٤٠٤.
- تعليقه بر شرح منظومه حكمت، ميرزا مهدي مدرّس آشتياني، مؤسّسة مطالعات اسلامى، تهران ١٣٥٢.
- الإشارات و التنبّهات، الشيخ الرئيس ابن سينا، تحقيق محمود شهابى، دانشگاه تهران، تهران ١٣٣٩ هـ. ش.
- الجمع بين رأيى الحكيمين، ابو نصر الفارابى، تحقيق الدكتور البير نصرى نادر، ط ٢، الزهراء، تهران ١٤٠٥.
- الجواهر النضيد، العلامة الحلى، تحقيق محسن بيدارفر، بيدار، قم ١٣٦٣ هـ. ش.
- حكمة الاشراق ← مجموعة مصنّفات شيخ اشراق، ج ٢.
- حدوث و قدم، دكتر اسماعيل واعظ جوادى، دانشگاه تهران، تهران ١٣٦٢ هـ. ش.

- حکیم استرآباد میرداماد، دکتر سید علی موسوی بهبهانی، اطلاعات، تهران ۱۳۷۱ ه. ش.
- خلصة الملكوت ← هامش «القبسات»، الطبع الحجري.
- دائرة المعارف قرآن (۲)، به کوشش حسن سعید، کتابخانه چهل ستون، تهران ۱۴۰۶.
- دررالفوائد، الشيخ محمد تقی الآملی، ۲ ج، اسماعیلیان، قم.
- ذکر الشیعة، الشهيد محمد بن مکی العاملی، الطبع الحجري، تهران.
- رجعت و معراج، سید ابوالحسن رفیعی قزوینی، طه، قزوین ۱۳۶۸ ه. ش.
- الرسائل، ابن سینا، بیدار، قم.
- رسالة الطیر ← الرسائل.
- روضات الجنّات، محمد باقر خوانساری، اسماعیلیان، ۸ ج، قم ۱۴۰۱.
- ریاض العلماء و حیاض الفضلاء، افندی، ۵ ج، مرعشی، قم ۱۴۰۰.
- شرح الاسماء، الملاً هادی السبزواری، تصحیح نجفقلی الحبیسی، انتشارات دانشگاه تهران، تهران ۱۳۷۲ ه. ش.
- شرح الاشارات، الخواجه نصیرالدین الطوسی، ۳ ج، ط ۲، دفتر نشر کتاب، تهران ۱۴۰۳.
- شرح غررالفرائد، امور عامّه، ملاً هادی سبزواری، تحقیق دکتر مهدی محقق، مؤسسه مطالعات اسلامی، تهران ۱۳۴۸ ه. ش.
- شرح غررالفرائد فی الالهیات بمعنی الاخصّ، حاج ملاً هادی سبزواری، تحقیق دکتر مهدی محقق، دانشگاه تهران، تهران ۱۳۶۸ ه. ش.
- شرح مبسوط منظومه، مرتضی مطهری، ۴ ج، حکمت، تهران ۱۳۷۰ ه. ش.
- شرح المنظومة، علّق علیه حسن حسن زاده الآملی، نشر ناب، قم ۱۴۱۳.
- الشفاء، الشيخ الرئيس ابن سینا، مراجعة الدكتور ابراهيم مذكور، مصر.
- شوراق الالهام، عبدالرزاق اللاهیجی، ۲ ج، الطبع الحجري ۱۰۲۸.
- صراط المستقیم، میرداماد، مخطوط مجلس الشوری، ش ۴۹۵۳.
- فهرست کتابخانه شخصی روضاتی، سید محمد علی روضاتی، نفائس المخطوطات، اصفهان ۱۳۴۱ ه. ش.
- القبسات، میرداماد، انتشارات دانشگاه تهران، تهران ۱۳۶۷ ه. ش.
- القبسات، میرداماد، الطبع الحجري، تهران ۱۳۱۵.

—، —، تحقیق دکتر مهدی محقق و غیره، مؤسسه مطالعات اسلامی، ط ۱، تهران ۱۳۵۷ ه. ش و ط ۲، دانشگاه تهران، ط ۲، تهران ۱۳۶۷ ه. ش.

القول المسدّد، شهاب الدین مرعشی نجفی ← مقدّمه مناهج الاخيار.

گنجینه خطوط علماء و دانشمندان، فخرالدین نصیری، ۵ ج، تهران ۱۳۶۷ ه. ش.

لطائف غیبیه، میر سید احمد علوی عاملی، مکتبه الداماد، ۱۳۶۹ ه. ش.

لمعات الهیه، ملاّ عبداللّه زنوزی، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، انجمن فلسفه ایران، تهران ۱۳۵۵ ه. ش.

اللوامع الربّانیة، میر سید احمد علوی ← دائرة المعارف قرآن، (۲).

مبدأ و معاد، ابن سینا، تحقیق عبداللّه نورانی، مؤسسه مطالعات اسلامی، تهران ۱۳۶۳ ه. ش.

مجموعه مصنفات شیخ اشراق، شهاب الدین سهروردی، تصحیح هانری کربن و سید حسین نصر، ۳ ج، انجمن فلسفه ایران، تهران ۱۳۹۷.

مصقل صفا، میر سید احمد علوی عاملی، تصحیح حامد ناجی اصفهانی، تهران ۱۳۷۳ ه. ش. مقدّمه علاقه التجرید، سید محمد علی روضاتی، خطّی.

مکارم الآثار، معلم حبیب آبادی، نشر نفائس مخطوطات، اصفهان ۱۳۵۲ ه. ش.

مناهج الأخیار، میر سید احمد علوی عاملی، ۴ ج، مکتبه الداماد، تهران ۱۴۰۰.

منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، سید جلال الدین آشتیانی، ج ۱ و ۲، انستیتو ایران و فرانسه، تهران ۱۳۵۱ - ۱۳۵۴ ه. ش.

منطق ارسطو، تحقیق الدكتور عبدالرحمن بدوی، ۳ ج، وكالة المطبوعات، کویت ۱۹۸۰ م.

النجاة، ابن سینا، تحقیق محمد تقی دانش پڑوه، دانشگاه تهران، تهران ۱۳۶۴ ه. ش.

نقد المحصّل، الخواجه نصیرالدین الطوسی، تحقیق عبداللّه نورانی، مؤسسه مطالعات اسلامی، تهران ۱۳۵۹ ه. ش.

chy. Just as “non-existence” in the “latitudinal” hierarchy, is actual, so is “non-existence” in the “longitudinal” hierarchy, because the “existences” are actual, and in the stage of each “existence” there is “non-existence” for another stage; rather, each one is “non-existence” for the other, and each “container” of “existence” is itself a “container” for the “non-existence” of the preceding one and its “associate”. And just as the measures of circular movements in this worlds are “times”, so the extension of the movement of the Sun of the Real Light in the two curves of Descent and Ascent from the axis of the heavenly “sphere” of the “existences” of those worlds constitutes “Divine Days”, as He, Most High, says: “Remind them of the Days of God”.

Sabzawārī continues: “The conclusion is that the “existence” of the world, in his [Mīr Dāmād’s] view, is preceded by the “actual non-existence” at the level of “perpetual duration” and not preceded by the “imaginary non-existence” at the level of “time”—as the Theologians assert—nor preceded by the “parallel non-existence” which is in the stage of “quiddity” only, as some Philosophers are related to have asserted”.

By way of conclusion, I would like to say that the post-Mongolian-Iranian-Shī‘ī philosophers who are attributed in this paper as belonging to the *ḥikmah* school, tried in different ways to revive Islamic philosophy and to release philosophers from the charge of heresy and to continue the philosophical tradition to the present day. Among these there is no doubt that Sayyed Muḥammad Bāqir al-Husseinī, known as Mīr Dāmād, stands out as a great figure. It is my hope that his thought and works will be studied in detail by our students at ISTAC as well as in other centers of Islamic studies in the world, *in shā’Allāh*.

is the Principle of all principles and the End of all ends, then comes the Divine Dimension, then the world of pure Intellects, then the world of souls and finally the world of bodily forms. As for the "latitudinal", what is meant here is the world of physical bodies.

The third: "non-existence" follows "existence" in its properties, like unity and multiplicity, stability and mobility, and its "container". Thus it is divided into "temporal non-existence", "non-existence-through-perpetual-duration", and "sempiternal non-existence".

That which imprints the trace of "non-existences" in the mind is the fact that among the "latitudinal existents", every stage of "existence" lacks the properties of another stage and that every "lower existence" lacks the properties of a "higher existence" among the "longitudinal existents".

Now that these preliminary theses have been established, let us go on to say that the statement of al-Sayyid [Dāmād] that the world is "originated" on the level of "perpetual duration" means that the "existence" of the "material world" is preceded by "non-existence" at the level of "perpetual duration", because its "existence" is preceded by "existence" of the world of the souls whose "container" is the "perpetual duration", by way of precedence at the level of "perpetual duration".

Thus just as every individual term of the "latitudinal" hierarchy and every unit of its "time" are "non-existence", or a "tracer" of "non-existence", for another individual term of the "latitudinal" hierarchy and for another (unit) of its "time" respectively, so every stage in the "longitudinal" hierarchy is non-existence", or a "tracer" of "non-existence", in that stage for another stage of the "longitudinal" hierar-

nation or coming into being), Sabzawārī says the following in verse: “Coming into being through perpetual duration was proposed by the Lord of the eminent scholars”⁴⁰, meaning Mīr Dāmād. Sabzawārī then describes this kind of coming into being in the following manner:⁴¹

Let us explain by providing three introductory theses:

The first: every “existent” has for its “existence” a “container” or something comparable to it. Thus the “container” of the “mobiles” like movement and moving things, is “time”, whether “by-itself” or “by-its-points”. The latter being the supposed “moments” which are the “containers” of “momentary” things, like the “arrivals” to the limits of distances. That which is “by-itself” includes both those which occur by way of “correspondence”—like “cutting movements”—and those which do not occur by way of “correspondence”—like “mediating movements”. What is comparable to the “container” for the luminous non-material things, is “perpetual duration”. And the latter is, like those things themselves, simple and devoid of quantity, connection, mobility, and the like. And its relation to “time” is the same as the relation of the “spirit” to the “body”. (i.e., that of “governing”). And what is comparable to the “container” for the Truth and His Attributes and Names is “sempiternity”.

The second: “existence” in general has two hierarchies : “longitudinal” and “latitudinal”. As for the “longitudinal”, it starts from its First Point, which

40 “Dahrī abdā Sayyed al-Afāḍil”, Sabzawārī, *Sharḥ-i Ghurar al-Farā'id*, op. cit., p. 112.

41 *The Metaphysics of Sabzawārī*, translated from the Arabic by M. Mohaghegh and T. Izutsu (New York: Caravan Books, 1977), pp. 124–125.

is able to refer to Plato as “Aflātūn al-Sharīf” and “Aflātūn al-Ilāhī”, or to call Aristotle “Mufīd al-Şinā’ah” and “Mu’allim al-Mashshā’in”. It was thus possible for him to call al-Fārābī “al-Sharīk al-Mu’allim” and Ibn Sīnā “al-Sharīk al-Riyāsī”, and to describe the two with the title of “al-Shaikhain”,³⁷ which is the same title used by the *fuqahā’* for al-Shaikh al-Mufīd and al-Shaikh al-Ṭūsī, the two great and eminent Shī’ī jurists.

We have already discussed the fact that Mīr Dāmād opposed those theologians who asserted that the world is originated in time. He argued that, according to their idea, God existed while nothing was with Him. Then He brought the world gradually into being. Therefore, they had to consider an interval between God and the existence of the world. Since this interval could not be an actualized time because actualized time is a part of the world, they had to believe in imaginary time, that is, *al-zamān al-mawhūm*,³⁸ which has no source for its actualization. Mīr Dāmād asks why we should think that the world was preceded by an imaginary time when we can believe that the world was preceded by real non existence or *al-adam al-wāqī’ī*, i.e., non-existence in the dimension of dahr, a dimension which is beyond time and yet includes time.³⁹

In order to introduce Mīr Dāmād’s doctrine of *al-ḥudūth al-dahrī*, I would prefer to call to attention Sabzawārī’s statement in this connection. After introducing several kinds of *al-ḥudūth* (which means origi-

37 All these titles are mentioned in the index of names. See pp. 487–491.

38 Or *al-adam al-mawhūm*. See *al-Qabasāt*, p. 31.

39 *Al-sarmad* is above *al-dahr* and *al-dahr* is above *zamān*; *al-Qabasāt*, p. 15.

respect they relied on al-'Amirī al-Nīshābūrī's statement: "The first one to whom wisdom was attributed was Luqmān the sage of whom God says 'and verily we gave Luqmān wisdom'".³³ He lived at the time of the Prophet David. It is said that Empedocles the Greek used to keep company with Luqmān and learn from his wisdom. Another Greek described as wise was Pythagoras. In Egypt, he kept company with the companions of Solomon son of David. After Pythagoras came Socrates, another Greek who was described as wise who derived his wisdom from Pythagoras but limited himself to the study of the Divine sciences. Plato followed Socrates, but he was of noble lineage and pre-eminent among all of them. Finally there came Aristotle, the teacher of Alexander (known as Dhū al-Qarnayn). Aristotle studied with Plato for nearly twenty years in order to derive wisdom from him.³⁴

Philosophers of the *ḥikmah* school also brought some evidence from the Qur'ān and the *ḥadīth* in order to support philosophical arguments. For example, Mīr Dāmād, in his *Kitāb al-Qabasāt*,³⁵ while trying to solve the problem of the creation of the world, introduces the doctrine of *al-ḥudūth al-dahīr*, devoting the entire fourth *qabas* to Quranic verses and *ḥadīth* quotations to support his arguments.³⁶

In this manner and on the basis of the efforts of the *ḥikmah* school, Mīr Dāmād was very eas-

33 *Luqmān* (31):12.

34 Al-'Amirī, *al-Amad 'alā al-Abad* (New Haven), pp. 70-74.

35 Edited by M. Mohaghegh, T. Izutsu, A. Mousawi and A. Dibaji (Tehran: 1356 AHS, second edition 1367 AHS).

36 *Ibid.*, pp. 121-142.

tional schools of Iran. The most important thinkers of this group are Mīr Dāmād, Mullā Ṣadrā, Faḍl Kāshānī, Lāhījī and Sabzawārī. These scholars used the word '*ḥikmah*' instead of the Greek word 'philosophy'. The word '*ḥikmah*' is a Quranic key term and its school of thought is called the *al-Ḥikmah al-Muta'āliyyah*²⁹ which means 'transcendental wisdom'. They were very proud to connect themselves to the Quranic conception of *ḥikmah* as described by God himself: "He gives *ḥikmah* to whom He will; and he to whom wisdom is given has been given a great good."³⁰ Sabzawārī says at the beginning of his *Sharḥ Ghurar al-Farā'id*: "I made transcendental wisdom into verses; this is the same wisdom which is called 'a great good' in the Qur'ān."³¹ Since the Qur'ān declares that God gave wisdom to Luqmān, therefore, unlike the case of philosophy, wisdom cannot stand in contrast to religion.

Hence, a person like Nāṣir Khusrow can no longer say that religion is sugar and philosophy is opium,³² because *ḥikmah* cannot stand in opposition to religion.

In order to save philosophy from condemnation, the *ḥikmah* school tried to connect the ancient Greek philosophers to the Divine sources. In this

29 The title of the famous book of Ṣadr al-Dīn Shirāzī (Mullā Ṣadrā) is *al-Ḥikmah al-Muta'āliyyah fī al-Asfār al-'Aqlīyyah*; nine volumes; Beirut, 1981, second edition.

30 The Holy Qur'ān, *Al-Baqarah* (2):269.

31 Sabzawārī, *Sharḥ-i Ghurar al-Farā'id*, or *Sharḥ-i Manzūmah-i Ḥikmat*, M. Mohaghegh and T. Izutsu (eds.), Mc Gill University Institute of Islamic Studies, Tehran Branch (in collaboration with Tehran University); second edition, Tehran 1981 (first edition 1969), p. 38.

32 *Diwān* (Tehran: 1352 AHS), p. 257.

realizes why, when Ibn Najā Iḥḥī was dying, he said: "God most high is true and Ibn Sīnā is a liar",²⁴ and also why another said that those who got sick by reading the *Kitāb al-Shifā'* died in the religion of Aristotle, while we would die in the religion of our Prophet Muṣṭafā;²⁵ yet another said: "Those who follow Ibn Sīnā and Abū Naṣr in their religion are bad omens of the time".²⁶

The contempt of Greek philosophy caused the hatred of both Greek terms and names. A false etymology was given to the word 'philosophy', which means "the love of wisdom". It was said that the word was a combination of '*fall*' and '*safah*'²⁷ which means bluntness and stupidity.

Al-Bīrūnī said that people disliked those Greek names which ended with 's' like Fithaguris and Dimiqratis, adding that these people did not know that 's' was not a part of these names but rather that it was simply the sign of the nominative case, like '*al-Raf*' in the Arabic language.²⁸

In the following discussion, I will try to show how the Iranian Shī'ī philosophers changed this situation in such a way as to cause the theologians, commentators of the Holy Qur'ān and jurists to appreciate philosophy to the extent that until now the works of Ibn Sīnā are taught in the centers of learning and tradi-

24 Al-Ṣuyūfī, *Bughyat al-Wu'at* (Cairo: 1964), vol. 1, p. 518.

25 Al-Ṣuyūfī, *Ṣawn al-Manṭiq* (Cairo: 1947), p. 5.

26 A. Badawi, *al-Turāth al-Yūnaniyyah* (Cairo: 1946) p. 153. He quotes from al-Maqarri, vol. 1, p. 716.

27 In a verse written by Abū al-Faḥ al-Busū, see Al-Tha'alibi, *Yāfimat al-Dahr* (Cairo: 1947), vol. 4, p. 314.

28 Al-Bīrūnī, *Tahḍid Nihāyāt al-Amākūn* (Ankara: 1961), p. 9.

philosophers, says that they polluted Islamic schools with the false imagination of the Dahrī's.¹⁹

The orthodox Muslim theologians, who used to believe that the matter and form of the world are both originated, criticized both the philosophers who asserted that matter and form are not created, as well as those who were somewhat moderate and believed that form is created but that prime matter is not created. It should be noted that the theologians sometimes used *dhāt* and *ḥināh* instead of the Greek term *hayūlā* and in this connection they used *ṣifah* or *ṣan'ah* instead of *ṣūrah*.²⁰ It is obvious that the target of those theologians was philosophers like al-Fārābī and Ibn Sīnā.

Moreover, the philosophical style of al-Fārābī and Ibn Sīnā was rather difficult for students of philosophy to understand. As is known, when Bahmanyar the disciple of Ibn Sīnā wrote *Kitāb al-Taḥṣīl*²¹ and when al-Lawkarī wrote *Kitāb Bayān al-Ḥaqq*,²² the philosophy of the Shaikhain, namely al-Fārābī and Ibn Sīnā, became more understandable to the students. The author of the *Ṣiwān al-Ḥikmah* says that it was through al-Lawkarī that philosophy spread in the region of Khurasan.²³

Due to the above-mentioned factors one

19 *Rashf al-Naṣā'ih*, ed. N. M. Hiravi (Tehran 1364 AHS), p. 298.

20 "*Dhāt*" and "*ṣifah*" used by Fakhr Rāzī in *al-Arba'īn fī Uṣūl al-Dīn*; "*ḥināh*" and "*ṣan'ah*" used by Māturīdī in *Kitāb al-Tawḥīd*. See M. Mohaghegh, *Filsūf Rayy*, p. 327, 329.

21 Edited by M. Mutahhari and published in Tehran, 1949 AHS.

22 Edited by I. Dibajī. The section on logic was published in Tehran, 1364 AHS; the section on metaphysics has been published by ISTAC (1995).

23 Yazdī, *Durrat al-Akhhbār* (Tehran: 1308 AHS), p. 80.

As a result, Greek wisdom and Quranic doctrines were considered to be against each other and many scholars tried to compare these two in order to prove that the latter was superior. The best example of this is the book of Yamani entitled *Tarjīḥ Asālib al-Qur'ān 'alā Asālib al-Yūnān*.¹⁴

Moreover the Isma'īlīs, who were the target of al-Ghazālī in his *Fadā'ih al-Bāṭiniyyah*,¹⁵ were against the current ideology introduced by al-Fārābī and Ibn Sīnā, because these two philosophers were relying on reason which was sacrificed at the feet of the Isma'īlī caliph and his teachings. Nāṣir Khusrow, the Isma'īlī propagandist, believed that the wisdom of Socrates and Plato was nothing in comparison to the knowledge of the Fatimid Imām and the Isma'īlī Dā'īs and also to the knowledge which he obtained from them.¹⁶ He devoted one chapter of his *Zād al-Musāfirīn* to the refutation of the Dahrī's who believed in the eternity of the world.¹⁷ Therefore, Ibn Sīnā would automatically fall within the category of those condemned in the Quranic verse for their saying: "*Wa mā yuhlikunā illā al-dahr*"—"and nothing destroys us but time."¹⁸

It is not surprising that Suhrawardī the mystic, in his book *Rashf al-Naṣā'ih al-Imāniyyah fī Kashf al-Fadā'ih al-Yūnāniyyah*, while mentioning a group of

livre réunissant les deux sagesse.

14 Yamānī, known as Ibn al-Wazīr (d. 840 A.H.). The book was published in Beirut in 1984.

15 Edited by A. Badawī, published in Cairo, 1964. This book is refuted by an Isma'īlī Dā'ī known as 'Alī ibn al-Walīd, (d. 612 A.H.), in *Dāmigh al-Bāṭil*, published in Beirut in 1982.

16 *Diwān* (Tehran: 1352 AHS), p. 323.

17 *Zād al-Musāfirīn*, ed. Badhl al-Rahman (Berlin: 1341), p. 276.

18 The Holy Qur'ān, *Al-Jāthiyah* (45):24.

concluded that, due to the deficiency of the translations, the real face of Greek philosophy was not introduced to the Muslims.

The second factor is, possibly, the attack of al-Ghazālī against philosophers in his *Tahāfut al-Falāsifah* and their condemnation for heresy due to their adoption of several improper ideas, the most important of which was their idea about the nature of the creation and the eternity of the world.⁹ Al-Qifī states that al-Fārābī and Ibn Sīnā investigated into the doctrine of Aristotle and fell into the same state of loss of faith into which their master had fallen.¹⁰

Ibn Rushd declared that a philosopher is like a jurist and that his conclusion on philosophical issues might be right or wrong. Therefore, in the same way that a jurist who is wrong in his conclusion is not to be blamed, if a philosopher is wrong in his scientific conclusion he should not be blamed and condemned of being heretical.¹¹

However, this opinion of Ibn Rushd and his refutation of al-Ghazālī in the *Tahāfut al-Tahāfut* remained ineffective, and his attempt at reconciling *ḥikmah* and *sharī'ah* in *Faṣl al-Maqāl*¹² failed in the same way that Nāṣir Khusrow in *Jāmi' al-Ḥikmatain* could not reconcile *al-ḥikmah al-'aqliyyah* with *al-ḥikmah al-shar'iyyah*.¹³

9 Al-Ghazālī, *Tahāfut al-Falāsifah*, translated by Salih Ahmad Kamali (Lahore: 1963), p. 13.

10 *Akhbār al-Ḥukamā'*, Persian translation (Tehran: 134 AHS), p. 555.

11 Ibn Rushd, *Faṣl al-Maqāl* (Leiden: 1959), p. 22.

12 This book has been translated by George F. Hourani under the title *On the Harmony of Religion and Philosophy* (Beirut: 1961).

13 Edited by H. Corbin and M. Mo'in (Tehran: 1953) under the title *Le*

they were often unable to find suitable terminology for technical terms. For example, it has been seen that the terms Analogosmos⁴ and Sologosmos⁵ which they used were later changed by Muslim scholars to *al-tamthīl* (analogy) and *al-qiya's* (syllogism).

This unfamiliarity with the subject matter made them translate the texts word for word and, as a result, at this stage philosophical issues lost their spirit and could not be fitted within the Islamic context.

Contrary to this, when al-Bīrūnī translated *Patanjalī*⁶ from the Sanskrit into Arabic, due to his knowledge of the subject he succeeded in making a translation that fitted into the Islamic context. For this reason the Arabic translation of the book was accepted and as we know was appreciated by al-Tabrīzī in the seventh century A.H. He compared the way in which al-Bīrūnī introduced in the *Patanjalī* the release of the soul from the darkness of the body with certain practices of the Muslims which aim at the same purpose.⁷

Ḥunain Ibn Ishāq, who directed the translation of 129 works by Galen from Greek and Syriac into Arabic, confessed that some of the translations that were previously made were so hard to understand that he preferred to translate them again, instead of editing and correcting these texts.⁸ Therefore, it can be

4 *Galen on Medical Experience* (Oxford: 1944), p. 58.

5 *Manṭiq Aristū*, ed. A. Badawī (Cairo: 1952), p. 987.

6 The Arabic text of *Patanjalī* edited by H. Ritter and published in *Oriens*, 1965, pp.165–200.

7 Ghadanfar al-Tabrīzī, *al-Mushata*, ed. M. Mohaghegh (Tehran: 1366 AHS), p. 105.

8 Ḥunain Ibn Ishāq, *Risālah*, ed. Bergstrasser (Leipzig: 1925), p. 18.

In this paper I will try to show that although the orthodox Muslims, namely the Ahl al-Sunnah were against philosophy, which was rooted in the Greek tradition and which led to its decline, after Ibn Rushd Islamic philosophy flourished and developed in the Shi'ite centers of scholarship. During the Safavid period and in the last four hundred years, many thinkers have emerged in Iran, some of whom were introduced in Corbin and Ashtiani's four volumes entitled *Anthologie des philosophes iraniens depuis le XVII^e siècle jusqu'à nos jours*.³

In the first part of my paper, I will try to indicate the cause of the decline of philosophy in the Islamic centers of the Ahl al-Sunnah and in the second part I will elaborate upon the different ways in which scholars in the Shi'ite traditional centers of learning revived Islamic philosophy. I will refer especially to Mīr Dāmād (d. 1641), who tried to solve the main issues for which philosophers were accused of heresy, namely the problem of pre-eternity and the contingency of the world, by introducing *al-ḥudūth al-dahrī* which we may translate as "coming into being through perpetual duration".

I shall now discuss some of the factors through which Greek philosophy lost its attraction among the Muslims.

First, the majority of those who were engaged in the translation of Greek works on philosophy into Arabic were Christians. They were not only unfamiliar with the subject, but also they were not very well-versed in Arabic literature. For this reason

3 Bibliothèque Iranienne, vol. 18-21 (Tehran 1971-1977).

REVIVAL OF ISLAMIC PHILOSOPHY IN THE SAFAVID PERIOD WITH SPECIAL REFERENCE TO MĪR DĀMĀD

MEHDI MOHAGHEGH

In 1986 when my edition entitled *A Commentary on the Metaphysics of Avicenna's Kitāb al-Shifā'*, written by Mullā Mahdī al-Narāqī (d. 1764) appeared in Tehran,¹ it caused a surprise that a jurist had paid attention to arguments of classification and the subject matter of philosophy, as well as the problem of existence and non-existence. This was the same surprise that occurred when the translation of *The Metaphysics of Sabzawārī* (d. 1872), the nineteenth-century Iranian philosopher, by the late Professor T. Izutsu and myself appeared in 1977 in New York.²

The reason for such surprise was due to the fact that many Western scholars, as well as scholars in the Islamic countries, were convinced that Islamic philosophy, which had begun with al-Kindī, the Arab philosopher of the ninth century, had ended with Ibn Rushd, the Andalusian Muslim philosopher of the twelfth century.

1 Wisdom of Persia Series, no. xxxiv, publication of McGill Institute of Islamic Studies, Tehran Branch.

2 The same series, no. x, Caravan Books, Delmar.

foundation of the Holy Qur'an and the Tradition of the Holy Prophet. With this in view, one of the principal means of attaining the aims and objectives of ISTAC is the publication of major works of illustrious Muslim scholars of the past together with the critical studies of the texts in order to introduce the brilliant minds that represent Islamic classical thought and tradition to the present and future generations. The availability of such sources will provide the Muslim nations with the fundamental basis for the promotion of its material and spiritual life. As part of our efforts to achieve this end, ISTAC has established a series entitled "Islamic Thought", devoted to translation and critical studies of Islamic texts on subjects dealing with theology, philosophy, and metaphysics, including the sciences of the Muslims or pertaining to them.

We are pleased to announce that we have already published ten volumes in this series. The publication of this series is done under our supervision with the able assistance of Professor Mehdi Mohaghegh formerly Distinguished Professor of Islamic Philosophy at ISTAC. The present volume namely *The Sharh Kitâb al-Qabasât (A Commentary on Mîr Dâmâd's Kitâb al-Qabasât)* is the eleventh in the series.

We pray to the Almighty God for success in this venture and solicit scholars and Islamologists from all over the world to help us in this important and worthy task.

PROFESSOR DR. SYED MUHAMMAD NAQUIB AL-ATTAS
Founder-Director
and Holder
Distinguished al-Ghazali Chair of Islamic Thought
International Institute of Islamic Thought and Civilization
(ISTAC)
MALAYSIA

Foreword

The International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC) was officially opened in 1991. Among its most important aims and objectives are to conceptualize, clarify, and elaborate the scientific and epistemological problems encountered by Muslims in the present age; to provide an Islamic response to the intellectual and cultural challenges of the modern world, and various schools of thought, religion, and ideology; to formulate an Islamic philosophy of education including the definition, aims, and objectives of Islamic education; to formulate an Islamic philosophy of science; to study the meaning and philosophy of Islamic art and to provide guidance for the Islamization of the arts and art education; to publish the results of our researches and studies from time to time for dissemination in the Muslim World; to establish a superior library reflecting the religious and intellectual traditions both of the Islamic and Western civilizations as a means to attain the realization of the above aims and objectives. A significant measure of these aims and objectives has in fact already been realized in various stages of fulfillment. ISTAC has already begun operating as a graduate institution of higher learning open to international scholars and students engaged in research and studies on Islamic theology, philosophy, and metaphysics; science, civilization, and comparative thought and religion. It has already assembled a respectable and noble library reflecting the fields encompassing its aims and objectives.

In order to learn from the past and be able to equip ourselves spiritually and intellectually for the future, we must return to the early masters of the religious and intellectual tradition of Islam, which was established upon the sacred

an introduction by M. Moḥaghegh (Tehran 1996).

7. al-Attas, Syed Muhammad Nequib (1931-)
The Degrees of Existence, Translated into Persian by J. Muṭṭabavi, With an introduction by M. Moḥaghegh (Tehran 1996).
8. Ibn al-Jazzâr al-Qîrawânî (d. 979 A.D.)
Ṭibb al-Fuqarâ' wa al-Masâkîn, edited by W. 'Âl-e Tu'mah, with an introduction in Persian and English by M. Moḥaghegh, (Tehran 1996).
9. Moḥaghegh, Mehdi (1930-)
Chahârumîn Bîst Guftâr (The Fourth Twenty Treatises) with a chronological bio-bibliography, (Tehran 1997).
10. Şâ'in al-Dîn Ibn Turka (d. 1431 A.D.)
al-Manâhij fi al-Mantîq, edited by I.Dibaji, with an Arabic Introduction on the life and works of the author (Tehran 1997).
11. Al-'Alavî, Ahmad ibn Zain al-'Âbidîn (fl. 17th cent.A.D.)
Sharḥ-i Kitâb al-Qabasât (A commentary on Mîr Dâmâd's Kitâb *al-Qabasât*), edited by Hâmîd Naji Isfahâni, with an English and Persian Introduction by M. Moḥaghegh (Tehran 1997).

ISLAMIC THOUGHT

(Al-Fikr Al-Islami)

1. al-Razi, Muhammad ibn Zakariyya (d. 925 A.D.)
al-Shukūk 'alā Jalinus, edited by M. Mohaghegh with an introduction in Persian, Arabic, and English (Tehran: 1993).
2. al-Lawkari, Abu al-Abbas (fl. 11th cent. A.D.)
Bayân al-Haqq bi dīmân al-ṣidq, part I: "Metaphysics", edited by I.Dibaji (Tehran: 1994).
3. al-Biruni (d. 1048) and Ibn Sina (d. 1034)
al-As'ilah wa al-Ajwibah (Questions and Answers) including further answers of al-Biruni and al-Ma'sumi's defence of Ibn Sina, edited by S.H. Nasr and M. Mohaghegh with an introduction in English and Persian (Kuala Lumpur: 1995).
4. al-Attas, Syed Muhammad Naquib (1931-)
preliminary Discourse on the Metaphysics of Islam, translated into Persian by M.H. Saket, H. Miandari, M. Kaviani (Shiva) and M.R. Jawzi, with an introduction by M. Moḥaghegh (Tehran: 1995).
5. al-Zahrawi (fl. 11th century)
Albucasis on Surgery and Instruments, A Persian translation of *Kitāb al-taṣrīf li-man 'ajaza 'an al-ta'lif*, with two introductions by A. Aram and M. Moḥaghegh (Tehran 1996).
6. al-Attas, Syed Muhammad Naquib (1931-)
Islam and Secularism, Translated into Persian by A. Aram, with

ISLAMIC THOUGHT (AL-FIKR AL-ISLAMI)

XI

A Series of Texts, Studies, and Translations

**Published by
Institute of Islamic Studies
University of Tehran
International Institute of Islamic Thought and Civilization
(ISTAC)
Kuala Lumpur - Malaysia**

Under the supervision of

**M. MOHAQHEGH
Professor and Director
Institute of Islamic Studies**

**S.M. NAQUIB AL-ATTAS
Founder-Director
(ISTAC)**

**Printed in Tehran 1997
Copyright Institute of Islamic Studies
No part of this publication may be reproduced in any form without the prior
written permission of the copyright owner.
ISBN 964-5552-05-2**



International Institute of
Islamic Thought and Civilization
KUALA LUMPUR—MALAYSIA

Institute of Islamic Studies
University of Tehran
TEHRAN—IRAN

Sharḥ-i Kitâb al-Qabasât
A Commentary on Mîr Dâmâd's
K. al-Qabasât

By

Mîr Sayyed Aḥmad ‘Alavî

edited by

Hâmed Nâjî Isfahânî

with Persian and English introductions

By

M. Moḥaghegh

Tehran 1997